لجنة التأليف والترجمة والنشر

من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث

دراسات فى الثقافة الأخلاقية

للأساتذة

بوجليه ، بريبه ، دى لاكروا ، بارودى

ومقدمة لپول لاپى

ترجمه وعلق عليه

الدكتور

محمد مندور

الطبعة الأولى

عيون الأدب الغربى

العدد الثانى عشر

شكر واهداء

تفضل أستاذى أحمد بك أمين بمراجعة هذه الترجمة كما فعل من قبل فى كتاب « الدفاع عن الأدب » فاستحق شكرى .

والأستاذ أحمد بك أمين من كبار رجالنا الذين عنوا بالدراسات الأخلاقية حتى لأحسب أن كتابه عن « الأخلاق » كان من أقدم ما كتب . ولما كنت أشعر بأنى مدين لهذا الأستاذ العظيم بالشىء الكثير ، وقد تلقيت عليه العلم بالجامعة قبل سفرى إلى أوروبا ، وعدت فوجدت عنده من الرعاية والنصح ما توقعت ، فإننى أرجو أن يجد فى إهدائى له هذا الكتاب شيئاً مما أريد التعبير عنه من المحبة والإجلال .

محمد مندور

تعريف بالمؤلفين

الأساتذة الذين ألقوا المحاضرات التى سيقرأها القارئ فى هذه الترجمة من كبار أساتذة الفلسفة فى فرنسا .

فالأستاذ إميل برييه E. Bréhier يعرفه عدد كبير من أساتذة جامعة فؤاد وخريجيها لأنه قد حاضر بها فى السنين الأولى من افتتاحها . وهو مؤلف معروف فى العالم أجمع بكتابه الضخم عن « تاريخ الفلسفة » فضلا عن مؤلفاته الأخرى . ولقد كان دائماً شديد الاهتمام بالفلسفة الإغريقية القديمة ، فله كتاب قيم عن الفيلسوف الرواقى « كريزيب » Chrysippe كما أنه قد ترجم عن اليونانية « تاسوعات » أفلوطين فى مجموعة جيوم بيديه G. Budé الفرنسية التى تضم معظم المؤلفات اليونانية واللاتينية نصاً وترجمة .

والأستاذ هنرى دلاكروا H. Delacrois توفى أخيراً وهو عميد لكلية الآداب بالسربون . كان أستاذاً لعلم النفس . وله دراسات هامة عن المتصوفين المسيحيين وعن الفن واللغة فى علاقتهما بالنفس البشرية . ومن أشهر كتبه : « كبار المتصوفين المسيحيين » Les grands mystiques chrétiens ، « دراسات عن تاريخ التصوف وفلسفته النفسية » Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme ، « الدين والإيمان » La religion et la foi ، « الفكر واللغة » Le langage et la pensée « فلسفة الفن النفسية » Psychologie de l'art وغيرها . وهو مفكر نافذ البصر فى تحليل النفس البشرية بكافة مظاهرها . وقد اشترك فى تأليف « موسوعة علم النفس » التى يشرف عليها البروفسير ديما G. Dumas .

والأستاذ دانيل بارودى D. Parodi هو كبير مفتشى التعليم العام منذ سنة ١٩١٩ وله عدة مؤلفات فى تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفى المسائل الأخلاقية نذكر منها : « التقاليد والديمقراطية » Traditionalisme et Démocratie ، « المشكلة الأخلاقية والتفكير المعاصر » Le problème moral et la pensée contemporaine ، « الفلسفة

المعاصرة فى فرنسا » La philosophie contemporaine en France ، « الأسس النفسية للأخلاق » Les bases psychologiques de la morale ، « من الواقعية إلى المثالية » Du positivisme à l'idéalisme وهو من أنصار المذهب العقلى .

والأستاذ سلستيان بوجليه S. Bouglé هو أستاذ علم الاجتماع بالسربون ، وهو من مدرسة دركايم مؤسس هذا العلم بفرنسا . والناحية التى توفر على دراستها هى الناحية السياسية الاقتصادية ، وقد كتب فى ذلك عدة كتب منها : « الديمقراطية أمام العلم » La Democratie devant la science ، « الآراء القائلة بالمساواة » Les idées égalitaires ، « تطور القيم » Evolution des valeurs ، « مذهب التضامن » Le solidarisme ، « كتاب عن نظام الطبقات فى الهند » Essai sur le régime des castes . كما أن له أبحاثاً عن تاريخ المذاهب الاقتصادية وكتابها ، مثل كتابه عن « علم الاجتماع عند برودهوم » La sociologie de Proudhon .

وأما الأستاذ بول لابى P. Lapie كاتب مقدمة الكتاب فهو من أساتذة الفلسفة أيضاً . ولد سنة ١٨٦٩ وتوفى سنة ١٩٢٧ ، وقد درّس فى جامعات رن وتولوز وبوردو ، وكانت رسالته للدكتوراه عن « منطق الإرادة » La logique de la volonté . كما أن له كتاباً آخر هاما عن « الأخلاق والتربية » Morale et Pédagogie ، وهو يرى أن الإرادة من صيغ التفكير ، ولهذا كان من حسن التوفيق أن يقدم للقراء كتاباً كهذا لا يسعى إلا إلى أن يعمق من تفكيرنا فنزداد بفضل هذا العمق قدرة على فهم أنفسنا وقيادتها .

المترجم

مقدمة

مدارس المعلمين عندنا ليست أديرة مدنية لا ينفذ إليها شيء من ضوضاء الخارج . بل هى تفتح لمعلمى المستقبل منافذ على العالم . ولقد كان فى الاصلاح الحديث ما يسمح بأن تثار أمامهم أخطر المشاكل الفلسفية . ولزمن طويل قبل هذا الاصلاح كان من تقاليد مدرسة المعلمين بمقاطعة السين أن تطلب إلى كبار الأساتذة إلقاء بعض المحاضرات عن المسائل الكبيرة التى يجب أن تسيطر على حياة المربى وتفكيره .

فى سنة ١٩٢٠ كان موضوع تلك المحاضرات أن نظهر لطلبة المعلمين القسمات التى اتخذها المثل الأخلاقى الأعلى فى العصور المختلفة لحضارتنا ، فمر أمام أبصارهم — دوراً بعد دور — الحكيم القديم ، وقديس القرون الوسطى ، والرجل المهذب فى القرون الكلاسيكية ثم المواطن الحديث . ووضعت أمام عقولهم المشكلة التى يضع كل من هذه المثل حلاً لها . هل يجب على الإنسان أن يلتمس من داخل نفسه سلوكه فى الحياة ، أم يبحث فى الخارج عن قائد له ؟ وهل الحياة الأخلاقية هى فى ازدهار طبيعتنا أم هى فى كفاح تلك الطبيعة ؟ والعمل الخير هل هو ما يمليه العقل أم ما تمليه قوة غامضة ؟

لحل هذه المشكلة أجابت العصور القديمة بأن هناك انسجاماً بين الواقع والمثل الأعلى فميولنا الطبيعية خيرة بحيث يكفى أن ننظمها ، وحياة الحكيم عمل فنى . وهذا الجواب الذى يأخذه المسيو بربيه عن أفلاطون والرواقيين وأفلوطين نستطيع أن نجده أيضاً عند ابيقور وأرسطو . فجميع المفكرين القدماء مهما اختلفت مذاهبهم يدركون الخير على هذا النحو المغرى . أن الأخلاق القديمة فى جوهرها أخلاق طبيعية .

وأما الصورة المسيحية فمختلفة تمام الاختلاف . فالطبيعة البشرية فاسدة ، أفسدتها الخطيئة منذ نشأتها . ومن ثم فواجبنا ليس اصلاحها بل القضاء عليها لإعادة خلقها . يجب أن نقتل فى أنفسنا الرجل القديم بتعذيب الجسم ، أعنى أن نموت لنحيا من جديد حياة أخلاقية . وتربية الفرد ليست فى تعهد ميوله بالنماء بل فى اقتلاع ميله الأساسى إلى

الأثرة وتطعيمه بميل جديد مضاد للطبيعة وهو المحبة أو الإحسان إلى الغير . وهذه العملية لا يمكن أن تتم بغير العون الالهى . وفى الحق أن هذه النظرية تكلف الطبيعة البشرية فوق ما تستطيع ، بحيث لا يمكن املاؤها على الأغلبية من البشر . ومن هنا نراها تضطر إلى نوع من التسامح : فعلماء الكنيسة كلهم — كما أوضحه المسيو دى لا كروا — لم يقسوا فى حكمهم على الطبيعة البشرية بنفس العنف ؛ ومع ذلك فإنه مما لا ريب فيه أن المثل الأعلى المسيحى يعارض المثل الأعلى القديم فى كل قسماته .

وفى عصر النهضة عاد المثل الأعلى القديم إلى الظهور ومواجهة المثل الأعلى المسيحى . وإذا بالرجل المهذب فى القرن السابع عشر يبحث عنهما معاً دون أن يبدى شيئاً من الضيق لتعارضهما ، فهو يوفق بينهما بالعقل الذى يعتبره ملكة إلهية و بشرية ، طبيعية وخارقة للطبيعة معاً . والرجل المهذب هو الكائن العاقل الذى يعرف كيف يحكم شهواته ، و ينزل كلا منها منزلتها من سلّم القيم . هو من يعرف بنوع خاص كيف يحترم النظام القائم والديانة التقليدية . والمسيو بارودى يعرض أمامنا تطور المذهب العقلى ، مظهراً كيف أنه قد تخلص فى القرن الثامن عشر عند «ڤلتير» — ان لم يمكن عند «روسو» — من كل عنصر صوفى .

ثم تختلط التيارات الفكرية المختلفة وإذا بالمشكلة — كما سنرى فى محاضرة المسيو بوجليه — يتغير وضعها فتنقلب من ميتافيزيقية إلى اجتماعية . ولا يعود موضع البحث أن نعرف هل طبيعة الإنسان فى انسجام مع المثل الأعلى أو فى تعارض أساسى ؛ بل تصبح المشكلة الجديدة هى : هل من الواجب أن يخضع الفرد للجماعة أو أن الجماعة على العكس لم تخلق إلا من أجل الفرد ؟ وهل العمل الأخلاقى عمل اجتماعى أو لا ؟

وكل من يرى أن الإنسان أثِرٌ بالفطرة لا بد أن يعود به هذا الوضع الجديد إلى الوضع القديم . فالفرد لا يستطيع أن يضحى بنفسه فى سبيل الجماعة بدون تدخل إلهى . ومع ذلك فإن التفكير الحديث يساير تفكير أرسطو فيجنح إلى الاعتراف بأن الإنسان كائن اجتماعى بطبعه ، ومن ثم فهو يستطيع أن يخضع لقانون الجماعة دون حدوث معجزة . والفردية — على العكس من ذلك — هى المضادة للطبيعة ، وذلك لأنها لا تلائم غير الكائن المستقل الكامل ، أى المطلق . والإنسان غير مستقل ولا كامل لأنه ليس مطلقاً . الإنسان ليس إلا كائناً نسبياً معتمداً على غيره . هو جزء من كائن لا بد أن

ينضم إلى غيره ليكمله ويعاونه فيستطيع أن يحيا . وخضوع الفرد لشيء خارج عن ذاته لم يعُدْ يصدر عن قرار محوط بالأسرار ، وإنما هو النتيجة الحتمية لطبيعتنا الاجتماعية .

وهكذا يتخلص القانون الأخلاقي — الذي يجب أن يتفق عليه الجميع — مما يحيط به من أساطير ليعتمد على التجربة وعلى العقل : فمن واجبنا أن نثق بالطبيعة البشرية كما كان يثق الحكيم القديم ، وأن نلزم شهواتنا الفردية الصمت كما كان يفعل الرجل الخير فى القرون الوسطى وفى القرن السابع عشر . وأما الإيثار فإننا — وإن لم ندع إليه وسط البرق والرعد — نرى فيه مع ذلك واجبا من الزم واجباتنا . وهذا هو أحد الدروس التى يستطيع معلمونا أن يستخلصوها من تلك المحاضرات . هذا هو أحد الاتجاهات الخلقية التى يستطيعون أن يسلكوها فى تربيتهم للشعب . فالمقارنة بين أنواع الإنسانية الرفيعة التى ظهرت منذ العصور القديمة إلى اليوم لن تبذر فى نفوسهم بذور الشك بل على العكس ستظهرهم على العناصر الخالدة فى المثل الأخلاقى الأعلى ، وعلى ما فى تربيتنا القومية من مبادىء لا تتزعزع .

بول لابى
Paul Lapie

فهرست تحليلى للموضوعات

الجزء الأول

الحكيم القديم، لإميل بربيه

أصحاب المعرفة — التشاؤم الأغريقى ، أقوال السيلين للملك ميداس — الحكمة القديمة تمتحنها الآراء الجديدة — مذهب أفلوطين والتقاليد الأغريقية — الأساس الباقى من الطبيعة والتفاؤل — مشكلة الشر « وتزول الروح » — لقد بقيت الأخلاق من الفيزيقا — حكم ختامى على المثل الأعلى القديم — نضرة الأخلاق القديمة — اتصال النظام الأخلاقى بالنظام الطبيعى .

الجزء الثانى

المثل الأعلى المسيحى ، لهنرى دى لا كروا

١ — الأخلاق الطبيعية والأخلاق الإلهية

المصير الإلهى — ما هو الموقف الذى يمليه الاهتمام بالحياة الباقية على سلوكنا فى الحياة الأرضية — مثل ديريفيا — المواضع التى يتعارض فيها الدين المسيحى مع الحكمة القديمة — القلق من أجل الخلاص — تيار المسيحية — ما تسلم به للطبيعة — نهوض الأخلاق الآلهية فوق الأخلاق الطبيعية — الموقف المتشائم — إنكار قيمة الإنسان الذاتية — احتقار الحكمة القديمة — سيطرة الإيمان .

٢ — الإيمان

الفضائل الدينية — صيغ الإيمان وأسبابها — الإيمان والعقل — مثل باسكال — تحليل القوى المختلفة التى تهيئ للأيمان — كيف تقود إلى القدسية .

٣ — القدسية

أبطال المسيحية — كيف نفسر الزهد — الزاهد ، الشهيد ، القسيس ، الراهب — أنواع القديسين المختلفة — القسمات المشتركة ، الانجذاب وعدم الاستقرار — دور التقاليد — الصيغ الخاصة — الإلهام — صغار الأنبياء وكبارهم — سيطرة رجال الكنيسة سيطرة متزايدة — المصادمات — المتصوف المستقل — المتصوف وفقا للمبادىء التقليدية — غنى التجارب المسيحية وتنوعها .

الجزء الثالث

«الرجل المهذب» ، لدانيل پارودى

١ — فكرة العقل و « الرجل المهذب »

كيف ترتبط هذه الدراسة بالدراسات السابقة . القرن السابع عشر يحاول أن يوفق بين الحكمة القديمة وقدسية المسيحية بعد أن عارض بينهما عصر النهضة — التوفيق عن طريق العقل البشرى والإلهى معاً — تأثير الرياضيات — الولع بالاعتدال وبالنظام — نصيب الادراك السليم وروح الدقة — الرجل المهذب المسيطر على نفسه ، بطل الارادة — القيمة العامة للقواعد العقلية — مقتضيات الهيئة الاجتماعية ، الشرف — الاخلاص — الكبرياء — نصيب السيادة — الخلاصة .

٢ — تطور المثل الأعلى للرجل المهذب

فى القرن الثامن عشر يعود التعارض إلى الظهور بين التصوف والمذهب العقلى — لقد أصبح التوفيق الذى يصوره القرن السابع عشر مهددا — المصادمات الدينية والأخلاقية والسياسية — التيار الطبيعى — فكرة التقدم — التيار الإباحى — الفلسفة الانجليزية التجريبية وفلسفة الأنوار — روح النقد الديكارتى تُطَبَّق على المشاكل السياسية والاجتماعية .

٣ — القرن الثامن عشر و « الرجل الفاضل الحساس »

التأثير الخاص لروسو — تمجيد الأحساس — طيبة الإنسان الطبيعية — الدين الطبيعى — الرجل الفاضل — ضد القيود والحرمان — يظل حر التفكير — الثقة بالعقل الذى يكتشف ويصلح — محب الغير فوق الجميع — الميل إلى العالمية — كيف يظل أنموذج القرن الثامن عشر قريباً من أنموذج القرن السابع عشر — سيطرة المذهب العقلى — على أى نحو لا تزال المشكلة توضع اليوم .

الجزء الرابع

المواطن الحديث ، لسلستيان بوجليه

١ — المواطن الحديث

الأنموذج الأخلاق للمواطن — فيم يختلف عن النماذج السابقة — ذكريات الأمم القديمة عند الأمم الحديثة — الفروق بين المدينة والأمة — مذهب الحرية الضرورى — أى مذاهب الحرية — الفردية كغاية والفردية كوسيلة — عمل الهيئات الوسيطة بين الدولة والفرد — لا يستطيع أى اصلاح اقتصادى أن يغنى عن الجهود الاخلاق — ليكن المواطن أولا إنساناً .

٢ — بين المواطنين والمنتجين

المقابلةالحالية — « الفنية » ضد السياسة — مذهب الديمقراطية النظرى — الحجج التى يعتمد عليها المدافعون عن الطبقة الثالثة وحجج الصناع — ما هى الطوائف الضرورية فى المدينة إلى جوار طائفة العمال اليدويين — النقابية والديموقراطية — الكفاية والنظام البرلمانى — مصالح المستهلكين — العودة إلى السياسة — قانون الأغلبية — لا تزال تربية المواطن ضرورية .

الحكيم القديم

يصطنع علماء الأخلاق المحدثون الوصايا والنصائح . فهم ينتهون دائماً إلى مبادئ تقرر ما يجب عمله ، سواء أقصدوا إلى العبارة عن أوامر الضمير الداخلية فى أتم حالات نقائها أم إلى إكساب السلوك مرونة بتدريبه على الملابسات الجديدة . أما فلاسفة الإغريق فى القرن الثالث قبل الميلاد فكانوا يأخذون بمنهج آخر . تراهم يصفون ما يسمونه بالحكيم : كائن مثالى يُضفون عليه كل صفات الكمال . وهم لا يكادون يذكرون أنه قد عاش فى الماضى شخص تاريخى أو خرافى مثل سقراط أو هرقل قد وصل إلى قمة الحكمة . ومن ثم تصور فى نفوسنا كلمة « الحكيم القديم » مثالا لكائن يكاد يكون فوق مستوى البشر ؛ فهو لا يحس أى ضعف أمام الأخطار ، وهو أسمى من المشاعر الطبيعية ، عاجز عن أن يحيد عن الطريق المستقيم . ولكننى سآخذ هذا الاصطلاح على معنى أوسع بقليل ، ليدل فى هذه الدروس على الصور المثالية للحياة كما رسمها المفكرون القدماء عن نظر . ثم إننى سأقتصر على المفكرين الإغريق لأن تقاليد الأخلاق النظرية تنحدر عنهم فى حقيقة الأمر . وأقصد بالأخلاق النظرية تلك التى لا تكتفى بأن تصور الأخلاق السائدة ، كما لا تكتفى بالعبارة عن النزعات المباشرة حتى ولو كانت أسماها ، بل تبحث بحثاً نقديا علميا عن معنى تلك النزعات وقيمتها .

يظن الناس أن المثل الأعلى للأخلاق كما وصفه الفلاسفة يمثل حالة الحضارة التى انتموا إليها ، وهذا صحيح بوجه عام ، ولكن على شرط أن نفهم ذلك المثل فهماً دقيقاً . المثل الأعلى موضع رغبة ، والإنسان لا يرغب إلا فيما لا يملك ، أو على الأقل فيما لا يملك إلا بذرته . فالفضائل التى يعزوها الرواقى إلى الحكيم هى الفضائل التى يود الرجل العادى أن يمتلكها ولكنها تعوزه ، ومن ثم فهى تدل على ما هو فى حاجة إليه أكثر من دلالتها على ما يملك . فإذا كان اليونان قد تمدحوا كل هذا التمدح بعدم تأثر الحكيم بأحداث الحياة وبالاعتدال فى الشهوات والانفعالات فإن ذلك لم يكن لبلادة فى إحساسهم ، بل على العكس ؛ فهم أحد تلك الشعوب الجنوبية ذات الشهوات والانفعالات

العنيفة عنفاً عجيباً . وإنما حاولوا بهذا التمدح أن يقتلعوها من جذورها لذلك السبب البين وهو أنهم أحسوا فى قوة بأخطارها . ولو أننا شئنا أن نواجه اليونان كما كانوا ، لا كما أرادوا أن يكونوا لما أعوزتنا الأمثلة . اذكروا مثلا عنف أبطال هوميروس ، واذكروا بأى سهولة يستسلمون للغضب ؛ وانظروا عند توسيد يد — مؤرخ القرن الخامس — إلى صورة أولئك الطغاة القساة وقد ذهبت شهوة السلطة بلبهم ، و إلى تلك الجماهير الشعبية التى سيطرت عليها — طوراً بعد طور — انفعالات الخوف والإنتقام . وفى الحق أن الانفعال هو الخطر الذى كان يتهدد هؤلاء الرجال ، كما أن المحافظة على حالة الاتزان والهدوء هى الفكرة الملازمة لذوى النظر منهم . وهلا ترون عكس ذلك عند أبناء الشعوب الشمالية الباردة الطبع ، أولئك الذين يقرون للفرد إقراراً قوياً بالحق فى الإحساس والانفعال . فالرومانتيكيون الألمان يخشون — أكثر ما يخشون — عدم المبالاة والملل والاطراد المضنى ، وهم لا يشيدون بالانفعال إلا ليهزوا مزاجهم المسرف فى الركود . وهذا ما لا يجب أن ننساه عند ما نتحدث عن عدم تأثر الحكيم اليونانى .

***

ولكن المثل الأعلى عند اليونان قد تطور بحيث نخطىء فهمه إذا لم نعرض تغيراته . ولو أننا اتخذنا — كنقطة للبدء — ذلك الزمن الذى أصبحت فيه الأخلاق موضعاً للنظر الفلسفى لاستطعنا أن نميز بين ثلاثة أطوار كبيرة نجعل من كل منها موضوعا لدرس : الطور الآتينى ، خلال القرن الخامس والرابع (ق . م) وذلك هو العصر الذى رأينا فيه بلاد اليونان — التى لم تكد تتماسك من هزة الحروب الميدية — تنقسم إلى مدن مستقلة تجمع بقية البلاد من حولها ؛ عصر شديد الاضطراب والقلق ، إذ كان الاستبداد فى الداخل والحرب التى لا ترحم فى الخارج خطرين دائمين . ثم الطور الذى يبدأ بموت الاسكندر ؛ عصر الدول الكبيرة التى اقتسمت شرق البحر الأبيض كله ونشرت فيه حضارة الأغريق ولغتهم ، وكانت المدن قد ماتت وروح العالمية قد أخذت تنتشر وتمتد إلى جهات جديدة عند ما ضمت الامبراطورية الرومانية الشرق كله . وأخيراً وفى القرن الثانى بعد الميلاد يبدأ الطور الأخير . وفى نهاية العالم القديم ابتدأت تسيطر المشاغل الدينية ، فلم يعد المثل الأعلى القديم يحتل المكان الأول وإن لم يمت موتا تاما .

١ — عصر أفلاطون

فى محاورة « منون » Menon لأفلاطون يسأل سقراط منون عن الفضيلة فيجيب :
« ليس فى الأمر مشقة ياسقراط . هل تسأل عن فضيلة الرجل ؟ هى أن يكون قادراً على أن يؤدى واجبه كمواطن وأن يحسن إلى أصدقائه وأن يضر بأعدائه مع احتراسه من أن يصيبه منهم ضرر ؛ أم عن فضيلة المرأة ؟ وهى أن تجيد إدارة منزلها وتقوم على حفظه وأن تطيع زوجها . وهكذا ترى أن هناك فضيلة للطفل وفضيلة للمرأة وفضيلة للرجل المكتمل وفضيلة للشيخ وفضيلة للرجل الحر وأخرى للرقيق [١] . »

ومنون هنا — فيما يلوح — لم يَعْدُ أن يفصح بطريق نظرى عن حكمة اليونان الشعبية . تلك الحكمة التى هى بالغريزة طبيعية المذهب . فلكل كائن فى الطبيعة وفى الهيئة الاجتماعية وظيفة محددة ؛ فهو سيد أو خادم ، ملك أو فرد من الرعية ، حر أو رقيق ؛ وليست الفضيلة إلا أن يؤدى وظيفته كما يجب أن تؤدى .

والأغريقى لايقصد بالفضيلة إلى صفة أخلاقية ، بل إلى مجرد مزاولة وظيفة تستند إلى طبيعة الكائن الذى يؤديها مزاولة عادية بغير عائق . يسأل سقراط تراسيمارك [٢] Thrasymarque « أليست وظيفة الحصان هى ما يستطيع الإنسان عمله بواسطته هو دون غيره .

— لست أفهم ماتريد .

— وكيف ترى ؟ ألست ترى بعينيك ؟ !

— نعم .

— وكيف تسمع ؟ ألست تسمع بأذنيك ؟ !

— بكل تأكيد .

— الرؤية والسمع هما إذن وظيفتا العينين والأذنين .

— هذا حق .

---

(١) Ménon 71 e . (حوار منون لأفلاطون فقرة ٧١) .

(٢) République, L II . 352 e (الجمهورية لأفلاطون — الكتاب الثانى فقرة ٣٥٢) .

— وهل تستطيع أن تقطع غصن الكرم بسكين أو مدية أو آلة أخرى ؟

— نعم .

— ولكن لاشىء يعدل المنجل الذى يصنع خصيصاً لذلك ؟!

— نعم .

— أتفهم الآن خيراً من قبل إذا سألتك : هل وظيفة كل كائن هى تلك التى ينفرد بأدائها أو يؤديها خيراً من غيره ؟!» .

لكل كائن إذاً وظيفة تصدر عن طبيعته ذاتها لا عن الملابسات العرضية ، وليست الفضيلة إلا تلك الصفة التى تمكنه من أن يؤدى وظيفته كما يجب أن تؤدى .

ومثل أعلى كهذا لا يمكن أن يكون له معنى أو قيمة إلا إذا كان من الممكن أن تحدد وظيفة كل كائن فى وضوح يعدل تحديد وظيفة المنجل الذى يصنع خاصة لتقليم الكرم ، وبعبارة أخرى أنه يتضمن أن كل كائن صائر بطبيعته إلى بلوغ غاية محددة وإلى بلوغ تلك الغاية دون سواها . ولكن تلك الفكرة التى نراها واضحة عند ما نطبقها على الأشياء التى يصنعها الإنسان ويستخدمها لعمل معين ، والتى تظل واضحة — إلى حد ما — عندما نطبقها على أعضاء الكائن الحى كالعين والأذن — تلك الفكرة لا تلبث أن تغمض إلى حد بعيد عند ما نريد تطبيقها على الكائنات البشرية سواء أنظرنا إلى تلك الكائنات منفردة أم فى علاقاتها الاجتماعية .

وذلك لأنه ليس ثمة بين الوظيفة الأخلاقية والاجتماعية للرجل وبين طبيعته الذاتية ذلك التوافق التام الذى نستطيع أن نحققه صناعياً بين الآلة والعمل الذى نريد أن نستخدمها فيه . ولو كان من الممكن — كما يتصور بعض الخياليين من بناة المدينة الفاضلة — تبسيط الهيئة الاجتماعية وتنظيمها على نحو تدفع معه كلّ فرد ميولهُ الطبيعية إلى أداء ما فيه خير الجماعة ، إذن لتحقق ذلك التوافق . ولكن الواقع هو أن الوظائف الأخلاقية والاجتماعية تلوح لنا كواجبات تُملى من الخارج ، وواجبات يجب أن نلائم بينها وبين طبائعنا ، وأن نخضع لها تلك الطبائع بمجهود إرادى متكرر وشاق فى أغلب الأحيان . وإذن فالفضيلة ليست ثمرة لطبيعتنا تصدر عنها من تلقاء نفسها ، بل نتيجة

لمعركة ضد أنفسنا ونصرٌ عليها . وتلك هى الصعوبات التى لامراء فى أنها تعترض مذهب الطبيعية فى الأخلاق .

***

ومع ذلك فكل الحكمة القديمة ، والحكمة الأفلاطونية قبل غيرها ، تنهض على أساس من هذا المذهب الطبيعى . فجميع المفكرين من الأغريق قد اعتقدوا أن الفضيلة ليست التضحية بطبيعتنا تضحية مؤلمة ، وإنما هى تحقيق تلك الطبيعة . فالفضيلة ليست إلا الصعود بالطبيعة إلى مرتبة الكمال ، وفى هذا جوهر الحكمة القديمة وهو ما يجب أن نتعلمه عنها . وهذه الفكرة لا سذاجة فيها ولا بدائية ، لأنها لم تفلت من أن تصطدم بالصعوبات التى أشرت إليها . ففى آثينا القرن الخامس — تلك التى زارها السفسطائيون — لم يخل الأمر من أناس عارضوا بين الطبيعة البشرية بحركاتها الفطرية وغرائزها الأساسية وبين ضرورات الشريعة الأخلاقية والاجتماعية التى كانوا يرون فيها ما يعوض عن تلك الطبيعة ، ولقد أورد أفلاطون فى « جورجياس » شكوى هؤلاء الناس الحارة من الأخلاق ، وذلك على لسان كاليكليس Calliclès حيث يقول . « إن الطبيعة والشريعة فى تناقض دائم ، ففى حكم الطبيعة ليس أسوأ ولا أشد خزياً من أن تخضع للظلم ، وفى الشريعة من أن ترتكبه ، ولكن الخضوع للظلم ليس من خصائص الرجل بل العبد الذى يفضل الحياة على الموت ، ومن ثم أرى أن جمهرة الضعفاء من الناس هم الذين يضعون القوانين لأنفسهم ولمصلحتهم ، وهم يخشون الرجال الأقوياء الذين يستطيعون أن يتغلبوا عليهم ، كما أنهم يمنحون الثناء واللوم فيدّعون أن الإسراف فى السلطة خزى وظلم ؛ وذلك لأنهم يحبون المساواة، لهوانهم . وإذن فالخزى والظلم فى حكم الشريعة هو الإسراف فى السلطة ، وأما الطبيعة فحديثها الخاص هو أنه من العدل أن يتغلب الأحسن على الأسوأ والأقوى على الأضعف . ومن الواضح أن هذا هو السائد بين كل الحيوانات وكل المدن وكل الأجناس البشرية . فخاصية العدل هى أن يسيطر الأقوى على الأضعف وأن يسبقه ، فـ « إكزرسيس » فى حملته على اليونان يعمل وفقاً للعدل الطبيعى . نعم . بحق زيس ، وفقاً للعدل الطبيعى الذى هو — بلا ريب — غير ما وضعنا من شريعة مصطنعة . نأخذ منذ الحداثة أقوانا وخيرنا ونسترقهم بأقوالنا المغرية الساحرة مرددين أن المساواة أمر واجب . . . ولكنه ما يكاد

يظهر رجل قوى حتى يطارح تلك المواضعات ويمزقها ... ثم ينهض . ليَنْبذُ عبدنا سيداً لنا ، وها هو بريق العدل الطبيعى يشع من أعيننا [١] » .

يريد كالكليس — بقوله هذا — أن يبرر الظلم الذى كان المرضَ الاجتماعى فى ذلك العصر . وهو فيما يلى أكثر وضوحا إن كان ذلك ممكنا . « إن الخير الطبيعى والعدل الطبيعى هما بكل صراحة أن نعيش تاركين لرغباتنا العنان على نحو تبلغ معه أقصى قوة مستطاعة ...... وأن يشبع الفرد تلك الرغبات بفضل شجاعته .... وهذا ما يستحيل على السوقة ؛ ومن ثم يعلنون أن الإسراف عيب وذلك لخزيهم ولرغبتهم فى أن يخفوا ضعفهم .... وإذ يقعدهم الجبن عن أن يشبعوا رغباتهم ، تراهم يمتدحون الاعتدال والعدل . ولكن هل هناك ماهو أشد خزياً من الاعتدال لأولاد الملوك ، ولأولئك الذين يستطيعون أن يرتقوا إلى السلطة وإلى الاستبداد ..... فى الحق ياسقراط أن هذا هو الواقع مادمت تدعى متابعة الحقيقة . المُتَع والحرية وعدم الخضوع لقاعدة هذه هى الفضيلة والسعادة ، وما دون ذلك ليس إلا دخيلا على الطبيعة . حماقة بشرية لا أكثر [٢] » .

وهذه اللهجة العنيفة القاسية التى احتذاها فى القرون اللاحقة كل « اللاأخلاقيين » ، وهذا الدفاع عن الطبيعة ضد المواضعات الأخلاقية والقانونية ، أليس ضرباً من نقض مذهب الطبيعية فى الأخلاق ببيان الخلف . ولكن ألا يكون كالكليس على حق ، أولا نرى أنفسنا محمولين على التسليم له بهذا الحق عندما يؤكد أن الأخلاق ترغمنا على كبح جماح ما فى الطبيعة البشرية من عنف ووحشية ؟! ومع ذلك فهذا هو الخصم الذى حاربه أفلاطون بتقريره أن الفضيلة زهرة الطبيعة .

بقى أن نعرف كيف . وعلى أى نحو .

***

هذا الطموح إلى السلطة نستخدمها فى المتع هو ما يخشاه أفلاطون بوجه خاص ، وهو ما حاول طوال حياته أن يحاربه ، ولكنه لم يفعل ذلك باسم مثل أعلى للتجرد عن الذات ؛ بل لأن الطبيعة إذا أحسن فهمها لا تتعارض مع الأخلاق . فالغرائز الوحشية

---

(١) Gorgias , 482 e (حوار جورجياس لأفلاطون فقرة ٤٨٢) .

(٢) Ibid , 491 e (نفس المرجع فقرة ٤٩١) .

التى تنمو عند أمثال كالـكليس ليست ضارة فى ذاتها وفى مبدئها ، وعيبها قبل كل شىء هو الإسراف فى بعض الاتجاهات الطبيعية العادية عند الإنسان . فمثلا عنده نوع من غريزة القتال ورغبة حارة فى الانتصار ، وهذه يمكن أن يكون لهـا نبلها وجمالها ، كما هى الحال عند الجندى الذى يحارب من أجل وطنه ويتغلب على كل الآلام والمتاعب ليضمن له النصر . وفى حياتنا الأخلاقية كلها هناك لون من الحرارة والحماسة وروح النضال يدفع بالإرادة إلى البحث عن غاياتها . ولـكن ، لنفرض أن هذه الغريزة قد حادت عن أهدافها وأنها قد أخذت تعمل طليقة من كل قيد ، ألا نراها عندئذ تصبح شهوة وسيطرة من أجل السيطرة . وللانسان كذلك شهوات وضيعة لازمة للمحافظة على جسمه ، يقترن إشباعها باللذة ، وتلك الشهوات تعلن عن وجودها بالجوع والعطش . ولـكن لنفترض أنها نمت بغير قيادة فعندئذ يصبح الإنسان عبدا للذته .

وإذن فأفلاطون بعيد عن أن يريد اقتلاع كل الرغبات والشهوات من النفس ، ولا شىء أكثر من هذا مناقضة لحقيقة المثل الأعلى عند اليونان ؛ فإذا كان قد رأى فى كالـكليس خصما عنيدا مخيفا — فإنه على العكس من ذلك — لم ينظر إلى الـكلبيين — أولئك الذين وضعوا للانسان مثلا أعلى مسرف الصرامة — إلا نظرة الساخر المشفق ، «إذ أن أخلاقهم العابسة — وأن لم تحرم من السـخاء — تحملهم على أن يبغضوا سيطرة اللذة بغضا شديداً ، وذلك لما يرون من أنه لا سلامة فيها وأنها ليست إلا دجلا مغرياً»[١] . وفى موضع آخر يتساءل سقراط «وهل يقبل الإنسان أن يعيش إذا لم يكن له نصيب من اللذة والألم إلى جانب ما يملك من حكمة وذكاء كاملين ، وإذا كان لزاما عليه أن يظل فاقد الإحساس فقدا تاما؟»[٢] . لا شك أن هناك لذات من الحمق التماسها ، وتلك هى اللذات التى تزداد قوة كلما ازددنا إحساسا بألم الرغبة فى إشباعها . فـكلما ازددنا جوعا ازدادت لذتنا عند الأكل . فهل نريد مثل كالـكليس أن نزيد حاجاتنا أى آلامنا لنحس بلذات أكبر ؟ وعلى العكس من ذلك هناك لذات سليمة نقية كتلك التى نجدها فى تأمل أشكال هندسية منتظمة والتى لا يصحب البحث عنها أى ألم .

---

(١) Philèbe 41 e — (حوار فيلب لأفلاطون فقرة ٤١) .
(٢) Philèbe 21 e — (حوار فيلب لأفلاطون فقرة ٢١) .

وإذن فالرغبة والشهوة ليسا عند أفلاطون شرا فى ذاتهما ، ولكنهما يصبحان كذلك بالاسراف فيهما . ومن ثم ففضائل الحكيم الأساسية هى تلك التى تترك قوى الانسان الطبيعية تنمو نمواً منسجما لا إسراف فيه وتلك هى : العدل والاعتدال .

***

فى الحق أن كلمة Sophrosyné لها فى اليونانية معنى أوسع من كلمة الاعتدال وهى لا تفيد الحد من شهواتنا الطبيعية وبخاصة الأكل والشراب [١] إلا عند ما تستعمل بمعناها الضيق ، وأما بمعناها الواسع فانها تدل على نظام مطرد للحياة وعلى موقف هادىء متواضع ينحّى الانفعالات المسرفة فى قوة ، كما ينحى المبالغة فى العبارة عن تلك الانفعالات . وليس أدل على تلك الفضيلة من التماثيل اليونانية التى ترجع إلى عصرهم الذهبى حيث نرى الهدوء الذى يلونه شىء من الترفع لا يكاد يلمح فى « أبولون » عندما فرغ من قتل الأفعى بيتون Python [٢] ، كما نرى الاحتشام الجذاب فى موكب لباناثينيه [٣] الذى يتتابع على طول أفريز البارتينون ، وبساطة النقوش المحفورة فى نصب المقابر حيث يحتجب الألم فى صور تمثل ما ألف الميت من أوضاع . ثم الرياضة البدنية ، تلك الناحية العظيمة الأهمية فى تربيتهم ، أو لم تكن غايتها أن تدرب الجسم ذاته على الحركات المنسجمة الدقيقة ؟ ولكن هذا الهدوء الظاهرى تقابله حالة داخلية فى النفس ، فلقد كان اليونانيون والشرقيون جميعاً على

---

(١) راجع فيما يلى كارميد (١٥٩ — ١٦٠) لأفلاطون Charmide (159 — 190) .

(٢) بيتون : أفعى ضخمة قتلها الأله ابولون فى مدينة دلف فأقيم هناك معبد كبير لأبولون . ولقد خلد المثالون هيئة الأله بعد قتله لها . وهـذا هو الوضع المسمى « أبولون فى الراحة » وفيه نراه مستندا إلى جذع شجرة وقد انكسر جسمه قليلا عند خصره دليلا على الاستراحة بعد الجهد ويده اليمنى فوق رأسه وجعبة اسهمه مدلاة إلى جانبه إذ لم يعد يستخدمها ولقد وصف المؤلف هذا الوضع « بالهدوء الذى يلونه شىء من الترفع » وفيما ذكرنا من تفاصيل ما يعزز احساس المؤلف (المترجم) .

(٣) الباناثينية Panathenées أعياد آتينية كانت تقام كل أربع سنوات وقد خلد النحاتون موكب تلك الأعياد على إفريز معبد البارتينون أى معبد العذراء « پالاس أتينية » ربة الفن والذكاء وحامية آتينا . وإشارة المؤلف إلى « الاحتشام الجذاب » إنما تنصرف بنوع خاص إلى تماثيل العذارى الآتينيات التى تحتل الجزء الشرقى من الأفريز ففيها نرى خصائص الفن الاغريقى الكلاسيكى أى فن فدياس ومدرسته من رجال القرن الخامس قبل الميلاد قرن بركليس الزاهر . فترى الفتيات بملابس ضافية ولكنها تنم عن جمال أجزاء الجسم . وهكذا يجتمع الاحتشام إلى الجاذبية فى ذلك الفن الرائع . والجانب الأكبر من هذا الأفريز موجود بالمتحف البريطانى بلندن . وبمتحف اللوفر بباريس قطعة منه صغيرة جميلة وبعض القطع الأخرى فى متحف الاكروبول (بآتينا) ولم يبق منه بأفريز المعبد غير الجانب الغربى . (المترجم)

حد سواء يكرهون ذلك التطلع القلق . ذلك الـ Polypragmosyné « التشتت » الذى يبدد النفس وينزل بها الاضطراب . فانسجام الجسم عندهم يفصح بكل دقة عن نوع من الانسجام الداخلى نتيجة لنصر يحرزه المرء على تبدد نفسه ، وهذا هو الجانب الداخلى للاعتدال . يقول أفلاطون أن الرجل المعتدل هو « ذلك الذى يفعل ما يخصه فعله » أى ذلك الذى يستطيع أن يلائم بين سلوكه وبين وظيفته الخاصة وطبيعته دون أن يستسلم إلى الضلال فى تخبطات لا نهاية لها . ثم إن ذلك النوع من الطاعة الطبيعية — طاعة إرادية عن بينة — وذلك النظام المسلم به عن رضى ، يفترضان أن الانسان يعرف نفسه بنفسه ، ومعرفة النفس هى الجانب العقلى للاعتدال كما أنها منبعه الحقيقى ، ذلك لأنها هى وحدها التى تمنح الانسان الوعى الكامل لما يجب أن يريد . وإذن فالاعتدال فى جملته هو تلك الكرامة الهادئة — فى غير توتر ولا كبرياء — التى تقترن بالسهولة واليسر . وتلك الطبيعية — التى طالما أعجبنا بها فيما خلفت الروح اليونانية من عيون المؤلفات — (وهى مختلفة كل الاختلاف عن طبيعيتنا نحن المعاصرين) إنما هى نتيجة لتلك السيطرة المستمرة على النفس ، سيطرة تنتهى بطول المران والصبر عليه إلى أن تفصح عن نفسها بنفسها فى يسر وسهولة . ولكى نقدر مداها كل قدره يجب ألا نذكر انفعالات كالكليس الحادة فحسب ، بل ولا تلك العادات الشرقية التى توغلت إذ ذاك فى بلاد الاغريق حاملة عادات عقلية وطقوسا تتنافى والهدوء اليونانى منافاة تامة : رقص مختلط ترقصه البكانت Bacchantes [1] الشاردات اللب وثمل تام بالحركات التى تنتزع النفس من ذاتها لتسلمها لتأثير الأله .

والعدل مرتبط بالاعتدال ارتباطا وثيقا . فهو أيضا نظام وانسجام . وما نعنى من قولنا « فى المدنية عدل اجتماعى » ، هو أن يؤدى كل فرد على نحو دقيق الوظيفة التى تؤول إليه بحكم طبيعته دون أن يتدخل فى وظائف الآخرين . على الصانع أن يزاول فى دقة المهنة التى قضت غرائز الكسب المادى عنده أن يزاولها . على الجندى أن يضع حماسته

---

(١) البكانت Bacchantes كاهنات باكوس المسمى أيضاً ديونيزوس . كن يجبن عيده بأن يجرين على غير هدى فى الشوارع منشورات الشعر مغطيات الرءوس بأغصان الكرم وهن يرقصن ويملأن الجو صخباً . وتسمى تلك الأعياد بالباكانال Bacchanales وقد كانت تقام ببلاد الاغريق وبمصر الأغريقية ثم بروما ويتخللها كثير من الفضائح . (المترجم)

فى خدمة الوطن ليحقق له السيطرة والنصر . وأخيرا على الحاكم أن يسهر على أن يكون كل مواطن فى المركز الذى يليق به . هذا هو العدل الاجتماعى . ولكن هناك أيضا عدل داخلى فى نفس الفرد . وذلك لأن كل نفس تمثل صورة صغيرة للمدينة . كل نفس تجتمع لها شهوات حسية وضيعة وغرائز عنيفة يظهرها الغضب ، وبها أخيراً ملكة سامية تمكنها من توجيه سلوكها وفقا لبواعث حكيمة . يقول أفلاطون « لا يجوز أن نسمح لأى قوة من هذه القوى بأن تفعل ما هو غريب عنها وأن تتطلع إلى أمورٍ غيرها . يجب أن نحدد بدقة ما يخص كلا منها وأن نسيطر على أنفسنا وأن نضع بين هذه القوى الثلاث نظاما واتصالا وانسجاما » . لقد قدر للعقل أن يسيطر ، فيجب أن يهدىء من عنف القلب ، وعلى الانفعالات النبيلة الكريمة أن تتحد مع العقل لتسيطر على طبيعتنا الحسية .

***

هذا هو المثل الأعلى الذى يعارض به أفلاطون كاليكليس . ولكن من الواجب أن نتساءل هنا عما إذا كان أفلاطون قد ظل وفياً للطبيعية فى الأخلاق . وفى الحق ، أليست الحكمة — وفقاً لما ذكرنا — هى أن نكبت غرائزنا الطبيعية ؟ ! وهل الاعتدال فى نهاية الأمر إلا نظام يمنع الطبيعة من أن تنمو نموا حرا ؟ ! وبأى اسم نمنعها إن لم يكن باسم مثل أعلى غريب عنها .

للجواب الكامل على هذا السؤال يجب أن نظهر أن الحكمة اليونانية ليست — ولا يمكن أن تكون — نظاما عملياً فحسب ، بل هى تتضمن صورة ذهنية للعالم . وإذا كنا نستطيع أن نقول إن أفلاطون قد ظل «طبيعياً» رغم كل شىء ، رغم النصيب الذى يسلم به للعقل والذكاء ، فذلك لأن الطبيعة عنده — سواء فى ذلك طبيعة الإنسان أو طبيعة العالم — هى فى جوهرها قسط وانسجام . كلمة كوزموس Cosmos تدل على العالم وعلى النظام على السواء ، والعالم فى نظر المعرفة الأفلاطونية ليس نتيجة لاتحاد القوى الأولية اتحاداً عرضياً تلقائياً ، فلو أن تلك القوى قد تركت وذاتها لما أنتجت غير الفوضى والاضطراب . وإنما العالم من عمل إله فنان نظمه وفقاً لأشكال هندسية وأوضاع عددية فعيَّن لكل عنصر مكانه وحدود عمله .

ومن ثم نرى أن الحكمة الأفلاطونية مرتبطة بطريقة إدراكه للطبيعة ، وهى

طريقة تختلف عن طريقتنا . وإذا كان من الممكن العبارة عن قوانين الطبيعة بالأعداد ، فإن أفلاطون قد رأى فى ذلك دليلا على أن فنانا عظيما قد أحل نسبة ثابتة بسيطة تحدد اللامحدود مكان النسب غير المحدودة ولا الثابتة التى وجدت قبل الكوزموس . فالقانون العددى يتضمن عملا للذكاء كما يفترض المعمار مقياسا . والإغريق الذين كانوا أول من اكتشف بعض النسب العددية فى الظواهر الطبيعية لم يلبثوا أن انتهوا إلى أن الطبيعة من عمل روح عاقلة .

والفضيلة فى النفس نظام لامادى كما أن العالم الخارجي نظام حسى . هى مزيج منسجم من أجزاء النفس المختلفة . وإذن فالنفس البشرية ليس لها مصدر غير العالم كما أنها تمثل حقيقة مشابهة له .

وهذه — فيما يلوح — هى أهم مسألة . الخير مزيج ، وكل ملكة فى ذاتها ليست خيرة . فبالرغم من القيمة الكبيرة التى يعلقها أفلاطون على الصفات العقلية نراه لايتردد فى أن يقول بأنها تصبح ضارة إذا ما انفردت «هناك علماء أشرار ، ترى نفوسهم الصغيرة الأشياء بدقة ونفاذ عند ما يتجهون إليها باهتمامهم وذلك لصحة بصرهم ، ولكن ذلك لايمنعهم من أن يظلوا خاضعين لرذائلهم ، وهم كلما ازداد بصرهم نفاذاً ازدادوا إتيانا للشر»[(١)] . وإذن فلا يمكن أن يضحى بأى عنصر من عناصر النفس ولو كان ذلك لمصلحة عنصر سام . ولكن المزج هو الذى يحقق الخير ، فمن الواجب أن ينظم ، لأن الإنسجام شرط أساسى للمحافظة عليه . «المزج الذى لايعرف القسط ولا النسبة الثابتة لابد أن يكون مميتاً لنفسه وللعناصر التى يتكون منها ، وهو فى الحقيقة لايكون عندئذ مزجا بل مجرد تكديس»[(٢)] وهذا يصدق على السماء ذات النجوم كما يصدق على النفس البشرية ؛ ومن ثم نفهم — إذا أعطينا كلمة الطبيعة هذا المعنى السامى — كيف أن تمرد رغباتنا الوضيعة يمكن أن يوصف بأنه ضد الطبيعة ، وكيف أن أفلاطون قد استطاع أن يوفق بين الطبيعة والأخلاق .

***

(١) République , 519 a (الجمهورية لأفلاطون فقرة ٥١٩) .
(٢) Philèbe (حوار فيلب لأفلاطون) .

ولكن هذا التضامن بين الأخلاق والطبيعة لا يخلو من خطر . وليس ذلك فقط لأن انهيار الطبيعة كما عرفها القدماء يجعل من المستحيل كل رجوع مخلص جاد إلى تلك الآراء الأخلاقية المتصلة بها اتصالا لا ينفصم — وهذه ليست أهم المشاكل — بل لأن ربطهم الأفكار الأخلاقية بالطبيعة قد بلغ من الوثاقة حدا كادت تُهمَل معه أصالة الحقيقة الأخلاقية . ففكرة القسط والانسجام — بسبب عمومها ذاته — ليست فكرة أخلاقية بنوعها ، وهى تنطبق على الأشياء الخارجية كما تنطبق على النفس سواء بسواء . وموضع البحث هو أن ننظر فيما إذا كان هذا التجاهل هو العيب الأساسى فى الحكمة القديمة .

***

العصر الرواقى

تأسست الرواقية stoïcisme فى القرن الثالث قبل الميلاد وظلت فى نجاح مزدهر مايقرب من ستة قرون ، إذ كانت مصدرا دائما للحياة الأخلاقية فى العالم اليونانى اللاتينى ، ثم تغلغلت فى القرون الوسطى كلها بفضل شيشيرون ، حتى لقد كونت إزاء المثل الدينى الأعلى للقدسية ما يشبه أخلاقا طبيعية . وفى عصر النهضة عادوا إليها فى حماسة ، وفى القرن السابع عشر نرى ديكارت Descartes يبحث عن مبادئ أخلاق طبيعية فلا يجد مرشدا خيرا من موسوعة سينيك Sénèque «الحياة السعيدة» . وفى القرن التاسع عشر احتفظت بتأثيرها الكبير إذ خلق مبادئها من جديد أخلاقيون مثل « مين دى بران» : Miane de Biran[1] وإمرسن Emerson[2] ومن ثم نرى أن هذا المذهب قد احتل مكانا

---

(١) مين دى بران Maine de Biran (١٧٦٦ — ١٧٢٤م) لعله أعمق المفكرين الفرنسيين وأشدهم حرارة فى الدفاع عن المذهب الروحى وأساس فلسفته هو الادراك الداخلى الذى يراه معصوماً من الخطأ وبفضله نصل إلى ادراك حقيقتنا البشرية التى تتركز فى إرادة حرة موحدة لا تقبل الانقسام . ومن خير كتبه « الادراك المباشر » الذى كتبه سنة ١٨٠٧ "La Perception immediate" . ونظرية وحدة الإرادة وحريتها هى التى تقربه من الرواقية (المترجم) .

(٢) امرسون Emerson (١٨٠٣ — ١٨٨٢) كاتب وفيلسوف امريكى ابتدأ قسيساً بروتستانتيا ثم انفصل عن كنيسته واشترك فى تحرير عدة مجلات أو رياستها كما ألقى سلاسل من المحاضرات بأمريكا والبلاد الأوربية وجمع كثيراً من مقالاته ودروسه فى كتب . ونظريته الأخلاقية تتلخص فى قوله بسمو الضمير الشخصى على الآراء والمعتقدات التقليدية . وعنده أن الروح هى الحكم الأخير فى مسائل الأخلاق وهذا الرأى ينتهى إلى وحدة الارادة واستقلالها وبهذا يرتبط تفكيره بالرواقية أيضاً . (المترجم)

بالغ الأهمية فى تاريخ الإنسانية ، وأنه من الواجب أن ندرسه عن كثب إذا أردنا أن نفهم من هو الحكيم القديم .

***

فى القرن الثالث قبل الميلاد كانت المدن المستقلة قد اختفت وحلت محلها الإمبراطوريات الكبيرة، وبذلك امحت التقاليد السياسية التى كانت تربط الفرد بمدينته . والرجل الذى يجد نفسه منعزلا عن جو المدينة التقليدى لا يستطيع أن يبحث إلا فى نفسه عن القوة الأخلاقية التى يجب أن تقوده فى الحياة . ومن ثم كانت الفردية هى الصفة الأساسية للأخلاق الرواقية . وهى موجودة فى كل مظاهر هذه الأخلاق، فأساتذة الأخلاق فيها ليسوا مندوبين عن المدينة بل يتحدثون باسمهم الخاص . وهم الذين ينوطون بأنفسهم أداء هذه الرسالة . ولقد أخذ عدد هؤلاء الأساتذة فى الازدياد زيادة مطردة . والكل يعرف اسم إبيكتيت Epictète [1] أستاذ قيادة الضمير ، ومارك أوريل [2] Marc-Auréle أستاذ محاسبة الضمير ، وإلى جانب هؤلاء العبقريين نرى قادة للضمير فى كل مدينة من مدن العالم اليونانى اللاتينى . ومن الممكن أن نعرف كيف كان هؤلاء الرجال بالرجوع إلى تلك الصورة الجميلة التى رسمها لهم لوسيان Lucien [3] فى القرن الثانى بعد الميلاد ، وقد أمسك فى هذه المرة عن هجائه اللاذع ليشيد فى غير تحفظ بديموناكس Demonax ، وهذه الصورة تظهرنا على ماصارت إليه الرواقية فى آخر عهدها عند مالم تعد

---

(١) ابيكتيت Epictète فيلسوف رواقى عاش فى القرن الأول للميلاد . كان عبداً لأحد معتوق نيرون وهم يقصون أن سيده الفظ لوى يوماً رجله فى إحدى آلات التعذيب فلم يزد ابيكتيت على أن قال « أنك ستكسرها » وعندما انكسرت بالفعل أضاف « ألم أقل لك ذلك » . ولقد جمع أريانوس أحاديثه فى كتاب بعنوان الأحاديث „Entretiens„ كما كتب ملخصاً لها بعنوان « مختصر ابيكتيت » „Manuel d' Epictète„ وفيه يعرض مبادىء الرواقية النبيلة عرضاً يغمره الضوء . (المترجم)

(٢) مارك أوريل : Marc-Aurèle أمبراطور رومانى حكم من ١٦١ : ١٨٠ م وحارب حروباً طويلة مظفرة ضد البرابرة الذين كانوا يهددون الأمبراطورية ولكنه لم يخلد بذلك فى التاريخ وإنما خلد بفلسفته الرواقية التى أودعها كتابه الشهير « الأفكار » Les Pensées والتى كان عنوانها الحقيقى « إلى النفس » „A soi-même„ فقد كان مارك أوريل أنبل ماعرفت روما من أباطرة . (المترجم)

(٣) لوسيان Lucien أحد كتاب الأغريق فى القرن الثانى الميلادى له عدة كتب تتميز من بينها « محاوراته » . (المترجم)

[مـ]درسة غيورة على معتقداتها ، بل اختلطت بالـكلبية Cynisme لتظل عنصر اختمار [فى] الحياة الأخلاقية .

يقول لوسيان عنه إنه « لم يدْعُه أحد إلى الفلسفة بل أتاها منذ حداثته بدافع ذاتى وذوق مفطور ، ومنذ ذلك الحين احتقر كل طيبات البشر ، واستسلم بكليته إلى حياة حرة طليقة ولقد سلك طريقاً مستقيما فجاءت حياته لا عيب فيها ولا نقص . وكان بمسلكه الطيب. وحبه للحقيقة مثلا احتذاه من عرفوه شخصياً أو سمعوا عنه .... لقد تغذى بالشعراء وكانت له ذاكرة خارقة .... كان يروض جسمه ويأخذ نفسه بالمشاق ، وكان يود أن يكون بغير حاجات ، ولذا غادر الحياة مختاراً عند ما أدرك أنه لايستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ..... لم يكن يستخدم سخرية سقراط وإن عمرت أحاديثه بالسحر الآتيكى [1] ؛ ولم يكن لمحدثيه أن يشكوا فقر سخائه النفسى أو قسوة تقريعه ، بل كان الواحد منهم يتركه فرح القلب أهدأ نفساً وأنقى ضميرا وقد امتلأ ثقة بالمستقبل ؛ لم يُرَ قط صائحاً أو هائجاً أو غضبان . وعند مالم يكن له بد من توجيه اللوم كان يلوم الخطيئة ويعفو عن المخطىء . كان يرى من واجبه أن يحاكى الأطباء الذين يعالجون الأمراض ولا يشعرون نحو المرضى بأى غضب . كان يعتقد أن الخطيئة من طبيعة البشر وأنه ليس لغير إله أو كائن مساوٍ للآلهة أن يقوّم الأخطاء . وأما أولئك الذين كانوا يئنون من الفقر أو يثورون ضده أو يشكون الشيخوخة فكان يواسيهم ضاحكا وهو يقول « إنهم لا يرون أن أحزانهم ستنتهى عما قريب وأنهم لن يلبثوا أن يصلوا إلى نسيان كل الخيرات وكل الشرور ويتمتعوا بحرية كاملة . « لقد كان يصلح بين الإخوة المتعادين ويعيد السلام بين الأزواج . ولقد اتفق يوماً أن وجه الحديث إلى الشعب الثائر وأقنعه بالخضوع لإرادة الوطن . ذلك كان منحاه فى التفلسف . وديعاً . ودودا . معتدلا » .

لـكل القسمات فى هذه الصورة قيمتها ، ولـكن أهمها هو الاشعاع الشخصى لذلك الرجل الذى كان يعرف كيف يقود الآخرين فى طيبة وسماحة رغم قسوته على نفسه وصلابته معها ، وإن لم يخل من بعض الشك فى حقيقة الأصلاح الذى كان يدعو إليه .

---

(١) السحر الآتيكى ، نسبة إلى آتيكا L' Attique وهى المقاطعة التى تقع بها آتينا وهم يقولون الروح الآتيكية والسحر الآتيكى تمييزاً للثقافة الآتينية التى يتكون منها الجانب الأكبر من التراث اليونانى . (المترجم)

ولقد كان المرشدون الأخلاقيون والمربون وقادة الضمير يتدخلون فى حياة الأفراد بل وف
الحياة العامة باستمرار ، ومن هؤلاء كان الحكماء القدماء فى ذلك الحين .

* * *

ولقد كانت مشكلة السعادة هى المشكلة التى يعرض لها هؤلاء الرجال . كان موضع النظر هو أن يعرفوا هل فى استطاعة الإنسان أن يفلت — بفضل قواه الخاصة — من الشر والخطأ والشك والندم ووخزات الضمير والحزن والجهل والفقر والاستعباد والمرض والبؤس والاهانات وبالجملة من كل ما كان يتهدد الرجل فى ذلك الوقت . هل يستطيع الإنسان أن يصل إلى سعادة لا تنهار ، سعادة مستقلة عن كل الظروف الخارجية وكل التقلبات طبيعية كانت أو اجتماعية .

لهذه المشكلة قد وضعوا حلا يمكن أن نسميه عقلياً . فقد استنبطوا فى وصفهم للحكيم شروطاً يمكن الوصول بفضلها دون غيرها إلى تلك الحالة من السعادة . حتى إن المدارس المعادية كانت تسخر من ذلك الحكيم الذى تعد وجوده بعض المستحيل . يقول كريزيب Chrysippe [١] « لقد كانوا يظنون لفرط سموه وجماله أننا نقول بخرافات لا تلائم الإنسانية ولا الطبيعة البشرية [٢] » ولقد كان بعضهم قريباً من أن يرى فى الحكيم خرافة نافعة وكائناً عقلياً . والحكيم عندهم كائن لا يمكن أن يخطىء ، هو ذلك الذى يحسن كل ما يعمل ، وأقل ما يأتى به خليق بالثناء . هو الكائن الهادئ الذى لا يشعر بأى ألم أو أى حزن أو أى خوف ، والذى لا يمسه ندم . هو الكائن السعيد سعادة كاملة ، الغنى الجميل الحر ، وهو وحده يعرف القواعد التى يطبقها فى علاقته بالرجال وعلاقته بالآلهة . ومن ثم فهو الملك الوحيد والحاكم الوحيد والكاهن الوحيد . هو وحده الكائن الذى يعرف أمور البشر وأمور الآلهة ونحن لن نفرغ من استنفاد كل تلك التسابيح التى كانوا يرتلونها فى تمجيد الحكيم .

---

(١) كريزيب Chrysippe فيلسوف إغريقى ولد حول سنة ٢٨٠ ق م وهو تلميذ زينون مؤسس الرواقية وللأستاذ بريه — كاتب هذا الفصل — كتاب ممتع عن هذا الفيلسوف . (المترجم)

(٢) بلوتارك ، متناقضات الرواقيين (فصل ١٧ ص ١٠٤١ ف) .

Plutarque, Contradictions dea Stoïciens, ch XVII 1041 f.

وفى الحق أن فكرة الحكمة على هذا النحو الذى يبدو مارقاً عن الطبيعة لا تلوح فكرة يونانية الأصل ؛ فهى لم تتسرب إلى بلاد اليونان إلا قبل الرواقيين بقليل وذلك عند الكلبيين، ثم إنها تبدو غريبة عن سقراط ، وهى غريبة بالفعل عن أفلاطون وعن أرسطو . ويعد الرواقيون كلهم تقريباً من أصل شرقى . أتوا من بلاد آسيا الصغرى التى كانت تتكلم اليونانية ، ومنها انتشروا فى اليونان وروما . ولن نعثر فى الأدب اليونانى السابق لذلك العهد على صورة تشبه صورة هذا الحكيم المثالى . ومن الواجب أن نبحث عنها فى الشرق البعيد . ومن الممكن أن نورد صورة للحكيم البوذى الشديد القرب من الحكيم الرواقى « الظافر الذى يعرف كل شىء ويفهم كل شىء . الطليق من عبء الحدث وعبء الوجود ، الذى لا يشعر بأية حاجة . ذلك هو من يمكن أن يعد حكيم . . . . المسافر منفرداً لا يعنيه اللوم ولا المديح ، يقود الغير ولا يقوده أحد . ذلك هو الذى نستطيع أن نعتبره حكيما » .

هناك إذن قسمة شرقية عند الرواقيين . فنحن نحس أنهم أقرباء لتلك الشعوب من آسيا الصغرى وفارس التى كانت تعبد ملوكها وتعتبرهم كائنات إلهية . ولكن تلك القسمة قد انتقلت إلى الهيلينية Héllennisme على نحو ما ، فالحكيم قد ظل مثلا انسانياً أعلى وإن كان فوق مستوى البشر . والفضيلة التى تشع من الحكيم ليست قوة مختلفة فى طبيعتها عن الميول المشتركة بين كل الرجال . والحكمة ليست إلا النهاية القصوى لنمو تدريجى يبدأ من غرائز الرجل البُدائى . وفكرة الحكيم لم تحتفظ بشىء من المعتقدات الخرافية التى نراها متحدة بها اتحاد مداخلة فى البلاد الأخرى ، وهى تأخذ دلالتها من تصور عقلى خالص للانسان وللعالم كما سنرى عما قريب .

***

وفى الحق كيف يتصور الرواقيون استقلال الحكيم استقلالا مسيطراً . ذلك أن السعادة عندهم لا تتوقف على الظروف الخارجية بل على موقف أخلاقى داخلى . موقف الإرادة التى يسيطر عليها الإنسان إذا وقفنا هذا الموقف . وهذا هو ما يجب أن نتعلمه عن الرواقيين ، فليست الأشياء هى التى تفعل فى كياننا الذاتى فتجعلنا نشعر بالسعادة أو بالشقاء ، بل الأحكام التى نصدرها على تلك الأشياء . فمثلا المركز الاجتماعى الذى نوجد فيه لا يمس

سعادتنا إلا بالأحكام القيمية التى نحدده بالنسبة للآخرين و بالنسبة إلينا ، والشيء الحقيقى الجوهرى فيه ليس سلسلة التصرفات الخارجية التى يتحقق فيها ذلك المركز و إنما هو الحالة النفسية التى تجعلنا نعيش فيها . هو النحو الذى تحملنا عليه فى حكمنا على الحياة . ونحن بعدُ المسيطرون على هذه الحالة النفسية وعلى تلك الأحكام ، وذلك بشرط أن نعرف كيف نتحرر من المعتقدات السابقة التى لا أساس لها Préjugés .

ولكن من الممكن أن يقال إن الأشياءَ تؤثر فينا على نحو آخر ، نحوٍ مستقل كل الاستقلال عن أحكامنا ، فهى تؤثر فينا مباشرة باللذة والألم ، والخوف الذى يجعلنا نخشاها ، و بالجملة بكل تلك الانفعالات التى تولدها فينا دون أن يكون لإرادتنا فى ذلك أى دخل . والذى يسعدنا أو يشقينا أليس هو فى نهاية الأمر تلك الملابسات الجسمية التى تجعلنا نحس باللذة والألم ؟ !

تلك هى المشاكل التى شغلت الرواقيين على أخطر نحو . والواقع أنهم قد وجدوا فى الانفعالات حجر العثرة الحقيقى أمام سعادة الإنسان ، وحكمتهم هى قبل كل شيء أن يعلمونا كيف نستطيع أن نسيطر على انفعالاتنا . وذلك لأن الانفعالات عندهم هى أحكام فى ذاتها ومن ثم فهى فى قبضتنا . ولكن ماذا يقصدون بتلك الألفاظ التى تلوح متناقضة : «إن الانفعالات أحكام» ؟ . نحن لانستطيع أن ننسب إليهم حماقة القول بأن الألم الجسمى كأحساس هو فى ذاته حكم . ولكن ها هو ذا تفسير التناقض . فى كل ألم يجب أن نميز بين شيئين . الإحساس الجسمى وهذا شيء مستقل عنا . ثم الوضع النفسى أى الاضطراب الداخلى الذى يتبعه . وهذان الشيئان من الواضح إمكان انفصالهما . فأحيانا يترك الألم للانسان سيطرته على نفسه وأحيانا يطغى عليه . ومن المعلوم أن خطورة الاضطراب الذى يتبع الإحساس تتوقف على الحكم . هل يليق أن نستسلم إلى الألم أم لا ؟ ونحن نستطيع إلى حد ما أن نقضى فى ذلك مختارين . وما يصح عن الألم نراه أكثر وضوحا فى حالات الانفعال التى تتعلق بالماضى أو بالمستقبل كحالات الحزن والخوف ؛ وتلك انفعالات لاتعمل إلا بصور ذهنية تستطيع الإرادة أن تقطع عليها السبيل .

وعند الرواقيين أنها أحكام خاطئة تلك التى تترك الانفعالات تتزايد ؛ فمن الواجب محاربتها لا باسم السعادة ذاتها بل باسم العقل والحقيقة والطبيعة . ومثل الرواقيين الأعلى

مثل عقلى ، فهم لا يقاومون الانفعالات لرغبتهم فى السعادة ، بل لأن تلك الرغبة قائمة على تصور عقلى للطبيعة ، وهنا نلتقى بتلك القِسْمة الأساسية التى تميز الحكمة القديمة وهى ذلك المذهب الطبيعى وذلك المذهب العقلى اللذان وجدناهما عند أفلاطون . والذى يهدينا إليه العقل هو أن كل الأحداث ضرورية إذ هى خاضعة للقضاء . والقضاء سلسلة من الأسباب يتوقف بعضها على بعض . فلا شىء يمكن أن يحدث بغير سبب . فالأحكام المكونة للانفعالات التى تجعلنا أشقياء هى بعدُ أحكام قائمة على الاعتقاد بضد هذا المبدأ ، أى على إمكان حدوث تغييرات فى العالم الخارجى بغير سبب ، فنحن نندم لأننا نظن أنه قد كان من الممكن ألا يحدث شىء قد حدث بالفعل ، والخوف يتضمن الاعتقاد بأن المستقبل ليس خاضعاً للجبر خضوعا تاما .

ومن ثم ينتج أننا لا نستطيع أن نحكم أى حكم قيمى على الأحداث الخارجية ؛ فهى ليست خيراً ولا شراً فى ذاتها ، وإنما هى كما كان من الضرورى أن تكون . ومن ثم لا يستطيع الحكيم أن يجد بأزائها غير الشعور بعدم المبالاة .

***

ولننظر الآن عن قرب فى ذلك التسليم الرواقى لنرى إلام كان من الممكن أن ينتهى وإلام قد انتهى بالفعل عند بعض منهم . والخطر الذى يتربص بمذهبهم هو نوع من التواكل Quiétisme [1] يسلب الإرادة دوافع الاختيار بين الممكنات ونوع من عدم

---

(١) التواكل : Quietisme يفيد هذا اللفظ الأوروبى معنى التقاعد عن أداء الواجبات الخارجية حتى لا تقلق النفس فتظل فى تأمل الله ، وقول الرواقية بعدم التأثر معناه عدم الاستجابة للمؤثرات الخارجية أو مجالدتها ففيه شىء من معنى الاطمئنان والتواكل . ولقد ظهرت طلائع هذا المذهب عدة مرات فى تاريخ المسيحية إلى أن كان القرن السابع عشر فصاغه القسيس الأسبانى مولينوس Molinos فى كتابه « الدليل الروحى » ودعم أسسه وبسط سبله وهو يقول بأن النفس إذا وصلت إلى درجة الكمال تستطيع أن تطمئن فى غير قلق على خلاصها وأن تتفتح لكل المؤثرات الخارجية حتى أكثرها مضادة للايمان دون أن يكون فى عملها هذا خطيئة ما . وعلى هذا ينكر مولينوس نشاط الارادة وموقفها الايجابى ويركن إلى نوع من التواكل . ولقد نشرت مدام جيون: Guyon هذا المذهب بفرنسا فى القرن السابع عشر وأيدها القسيس فنلون الكاتب الشهير ولكن بوسويه هاجمهما هجوماً عنيفاً كما أدانهما البابا فخمدت الحركة وان لم تمت إلا فى القرن الثامن عشر . وسوف نعثر بهذا المذهب من جديد فى الجزء الثالث من هذا الكتاب ومن المعلوم أنه قد وجدت من بين طوائف المسلمين طائفة تعفى الفرد من الشعائر الدينية إذا وصل إلى المعرفة بالله . (المترجم)

التأثر ينتهي إلى الجمود . هو تسليم بانعدام الفائدة من كل تربية أخلاقية وكل قيادة للارادة ونكرانهما . ولكن إذا لم يكن فى الرواقية غير هذا فكيف استطاعت إذن أن تدوم . بل وأن تكون مصدراً للسلوك الأخلاقى أو الاجتماعى . الواقع أن هناك شيئاً آخر . فالقضاء ليس إلا اصطلاحا مجرداً وتصوراً ناقصاً للطبيعة عندهم ، واسمه الحقيقى هو العناية الإلٰهية Providence التى هى علة العالم العاملة وفقاً لقواعد مطردة . ولقد لاح دائماً اطراد قوانين الطبيعة للحكمة القديمة ، لا كضرورة صماء مضادة للاختيار بل كأمارة لعلة إلٰهية حريصة على أن تظل وفية لنفسها . وعندهم أن الحدوث العارض بعيد عن أن يكون أمارة لروحية تتسلل خلال حلقات الجبر كما يرى بعض المحدثين ، بل هو على العكس مصادفة محضة لا تتلاءم والعناية الإلٰهية المطردة . إن الجبر والعناية الإلٰهية لديهم شىء واحد .

ومن ثم يأخذ الشعور بعدم المبالاة كما وصفناه مظهراً آخر : فواجب الحكيم هو أن يفهم كل أحداث العالم كنتيجة لإرادة خيرة ، وما يجوز أن يكتفى بالخضوع لها بل يجب أن يريدها على نحو إيجابى . فتقوى الآلهة إذن هى إحدى العناصر المكونة للحكمة القديمة ، وهى عنصر لا يمكن مهما قلنا أن نكون مبالغين فى لفت النظر إليه . وهى بعدُ تقوى عقلية لأنها ليست خضوعاً لقوة لانهائية غير مفهومة للإنسان ، بل هى على العكس فهم للعلة الكلية المتغلغلة فى كل مكان ، تلك العلة التى هى والعقل الانسانى من جوهر واحد . والحكيم يخضع لها مختاراً بدلا من أن تجره معها . ولقد عُبر عن تلك التقوى الرواقية أروع تعبير فى نشيد زيس الذى وضعه كليانت Cléanthe [١] الرئيس الثانى للمدرسة : « أى زيس . أمجد الخالدين . يا من تعددت أسماؤه . يا سيد الطبيعة . يا حاكم كل الأشياء بالقانون . إنا نحييك ! لقد سُمح لنا نحن الفانين بتوجيه الخطاب إليك إذ تلقينا — دون كل الكائنات التى تعيش وتزحف على الأرض — صورة لك . . . بأمرك

---

(١) كليانت Cleanthe فيلسوف رواقى ولد حول سنة ٣٣١ ق م ومات حول سنة ٢٥١ ولد بمقاطعة طروادة فى آسيا الصغرى ثم أتى إلى آتينا حيث تتلمذ لزينون مؤسس الرواقية ولكى يستطيع أن يتفرغ للفلسفة كان يعمل بالليل فى متح المياه من الآبار وإدارة الطواحين وقد خلف زينون فى إدارة المدرسة ولم تصل لنا من مؤلفاته الكثيرة إلا بعض فقرات منها نشيده السامى لزيس الذى ترجمه المؤلف . (المترجم)

يصدع هذا العالم الذى يتحرك فى دائرة حول الأرض ولسيطرتك يستسلم راضياً . بضربات شهابك تتحقق كل أعمال الطبيعة وبه توجه العلة الكلية التى تجوب خلال العالم مخالطةً صغار الأشياء مخالطتها لكبارها . لاشىء يحدث فى الأرض بدونك — أيها الكائن الإلٰهى — بل ولا فى البحر ولا فى الهواء [1] » .

هذا الكبرياء النبيل الذى يصدر عنه الحكيم فى مخاطبة أكبر الآلهة ، وهذا الإيمان بأن عقله ذرة من العقل الإلٰهى قد ظلا باقيين خلال تاريخ الرواقيين ، كما ظلت تلك الانتقادات القوية التى يوجهونها للشعائر الدينية المضادة لمذهبهم . فإبيكتت يصب اللوم على ممارسة العرافة التى كانت شائعة فى ذلك الحين . أليس فى الانشغال بالمستقبل على هذا النحو نوع من عدم الثقة بالإله ؟ وعلى العكس من ذلك تؤثر فينا فكرتنا النقية عن الإله تأثيراً يرفع من قدرنا أمام أنفسنا . وبسبب تلك التقوى فقدت الرواقية — كما يقول بسكال — الإحساس ببؤس الإنسان ولم تر فيه غير عظمته .

***

الرواقيون إذن يدينون بالتوحيد Monotheisme على نحو ما . ولكن توحيدهم لا يمنع التعدد Polytheisme . وذلك لأن الكائن الإلهى ليس عندهم متعالياً عن الأشياء بل هو موجود فى العالم نفسه بحيث أن مظاهره المتباينة يمكن أن تعتبر آلهة فى ذاتها ، وتلك الآلهة ليست إلا أسماء مختلفة لزيس المتعدد الأسماء . والمهم فى توحيدهم هو الاحساس بوحدة العالم ، تلك الوحدة التى تؤدى بنا إلى إحدى نظراتهم الأخلاقية المميزة ، وأعنى بها العالمية . العالمية الرواقية هى فكرتهم عن وحدة معنوية كاملة تجمع بين الآلهة والبشر ، قوامها اتحادهم فى الجوهر . وهذه الفكرة لم تكن تحمل فى الأصل أى معنى سياسى . فالمدن البشرية تتضمن فروقاً وعدم مساواة بين الرجال ، وأما المدينة الألهية التى هى العالم فعلى العكس من ذلك تتساوى فيها كل الكائنات العاقلة . وهذه الجماعة الطبيعية المكونة من الكائنات العاقلة تقوم فوق الجماعات السياسية . ولم يحدث قط أن اعتقد الرواقيون فى امكان تحقق هذه الجماعة المعنوية فى مدينة أرضية ، فهم لم يكونوا من نظريى المدينة الفاضلة بل كانوا على العكس محافظين ، يرون من واجبهم قبول

(١) Stobée. Eglogues, 1, 1, 12 . (مختارات ستوبيه) .

النظم التى تواضعت عليها المدن ، يقبلونها كما هى ومن ثم لم يحتجوا قط ضد الرق . ومع ذلك فإن نزعة الرواقيين العالمية — تلك النزعة التى لم تسع إلى التأثير فى النظم تأثيراً مباشراً — قد انتهت على طول الزمن بأحداث ذلك التأثير ، إذ امتزجت امتزاجاً تاما بالفكرة الرومانية عن القانون ، وكانت مصدر إيحاء للمشرعين الذين وضعوا القانون الرومانى. وعلى هذا النحو نراهم قد انتهوا إلى إصلاح الهيئة الاجتماعية بتحريمهم لكل هياج سياسى .

***

ومع ذلك فقد اصطدمت تقواهم ومشاعرهم الدينية بصعوبة ضخمة هى وجود الشر . من أين يأتى الشر إذا كان العالم كله محكوماً بعناية إلهية مسيطرة ؟ هذا ووجود الشر حقيقة واقعة بدونها لن تكون حاجة إلى التربية الأخلاقية ولا إلى نظرية فى الحكمة . ولنعد إلى نشيد كليانت من النقطة التى تركناه عندها « لا شىء يحدث فى الأرض بدونك . . . . . . إلا أن تكون أعمال الأشرار التى تصدر عن عدم ادراكهم . أما أنت فتعرف كيف تؤلف بين الكائنات المنفصلة . وكيف تنظم ما لا نظام فيه . وكيف توحد الشتيت . أنت تطابق بين الخيرات والشرور وليس لكل الأشياء إلا علة واحدة خالدة ، علة يهرب منها الأشرار و يتخلون عنها . يالهم من بؤساء ! إنهم يرغبون دائماً فى الشر ولا يدركون القانون الإلهى الكلى ، ذلك الذى يستطيع أن يوفر لهم حياة حكيمة شريفة إذا خضعوا له » . والذى يصعب تفسيره فى هذا المذهب ليس هو الشرور الخارجية التى ليست إلا وهماً ، و إنما هو « عمل الشرير » أى اتجاه الإرادة والحكم اتجاهاً سيئاً يولد الشر . وتلك مشكلة لم يستطع الرواقيون قط أن يجدوا لها حلا . وهنا قد نجد حدود الحكمة القديمة . فنسبة الشر إلى الاختيار كما فعل كريزيب ليست حلا للمشكلة ، وذلك ليس فقط لأن الاختيار لا يتفق واعتقادهم بالقضاء بل لأنه ليس من السهل أن نفسر كيف أن الاختيار قد مال إلى الشر مع أنهم يقررون أن الميول الطبيعية للانسان متجهة فى أصلها إلى الخير . وهذه الميول السابقة للارادة المدركة والمشتركة بين الإنسان والحيوان على نوعين : تلك التى تسعى إلى محافظة الإنسان على نفسه بنفسه ، وتلك التى غايتها المحافظة على الهيئة الاجتماعية التى يعيش فيها الفرد . والميول هى نواة كل الفضائل ، والعقل بدوره لا يعدو تأييدها .

وإذن فمن الواجب أن نبحث للرذيلة عن علة خارج طبيعة الفرد . وتلك العلة موجودة — فيما يرى كريزيب — فى البيئة الاجتماعية التى تحيط بنا ، موجودة فى الأحكام الخاطئة والمعتقدات الباطلة التى توحى بها إلى الفرد تلك التربية الشائعة بين من يحيطون بنا . لقد اعتقد الرواقيون — كما اعتقد فيما بعد روسو الذى تأثر بهم — أن مصدر الرذائل هو ما تواضعت عليه الجماعة من أكاذيب . وضد تلك القوى الاجتماعية التى تحد من سلطة العقل يجب أن تكافح التربية الأخلاقية الصادرة عن الفيلسوف . وإذن ففكرة عدم أصالة الشر فى الإنسان قد استقرت فى نفوس الرواقيين ، وامتزج تفاؤل نظرتهم إلى العالم بذلك النوع من التفاؤل فى التربية ، مما أوحى إلى أستاذ الأخلاق منهم بثقة لا حد لها فى تأثير دروسه .

من تلك النظرة المتفائلة إلى الأشياء ، نرى كيف أن التواكل الذى كان يهدد الرواقية قد استحال إلى إحساس بالسرور والسعادة للمساهمة فى خطة العالم . وتلك هى الكلمة الأخيرة التى وصلت إليها الحكمة القديمة . للإنسان دور ينهض به فى العالم ، فهو كضيف فى وليمة ، وكممثل فى مسرحية ، وواجبه هو أن يملأ مركزه ما شاءت إرادة الله وأن يتخلى عنه أحياناً مختاراً بالانتحار . وذلك إذا قامت الظروف حجر عثرة فى سبيل نشاطه . وإذن فالحياة الأخلاقية هى قبل كل شىء مطابقة الطبيعة عن إحساس ونظر وإرادة . وعدم مبالاة الرواقيين ليس إلا ثقة مرحة مستبشرة بالمستقبل . وما الأخلاق إلا العبارة عن لباب تلك الطبيعة . فالقوة التى تقود الأفلاك فى مدارها هى نفسها التى تقود الرجل الشريف فى تصرفاته . ومن ثم تصبح الأخلاق عند الحكيم فى قوة القانون الطبيعى ذاته وسيطرته وحتميته . ولقد عبر مارك أوريل عن تلك الفكرة تعبيراً رائعاً بقوله « من المحسنين من يشعر باعتراف بالجميل نحو أولئك الذين أحسن إليهم . ومنهم من يعتبر نفسه دائناً ، وثمة آخرون يجهلون على نحو ما الخير الذى يفعلونه . مثلهم مثل الكرم يحمل العنب ولا يدرك أكثر من أنه قد آتى ثمره ، أو مثل الحصان يعدو أو الكلب يصيد أو النحل يصنع العسل . فهم لا يعلنون إحسانهم فى كل مكان ، بل يتجهون إلى شخص آخر ، كالكرم لا ينتظر غير الفصل الجميل ليحمل عنقوداً جديداً[1] » .

(١) Pensées , ch V, 9 (الأفكار لمارك أوريل — فصل ٥ فقرة ٦) .

مرد الحكمة إذن هو الغريزة الطبيعية ، وذلك بفضل نمو الإرادة التى تسيطر على الأحداث وتحلق فوق تقلباتها لتكتسب الاطراد والثبات . والتوفيق بين الأخلاق والطبيعة — ذلك التوفيق الذى هو الصفة المميزة العميقة للحكمة القديمة — لم يكن من الممكن أن يذهب إلى أبعد من هذا ، والآن سنشهد انحلال ذلك المثل الأعلى .

***

٣ — نهاية العالم القديم

ليست الحكمة القديمة مجموعة من الحكم المنفصلة فى هيئة قرارات خالدة تصلح لكل الأزمنة ، وإنما هى صورة شاملة للعالم والإنسان الذى فيه وحده تأخذ تلك الحكم دلالتها . ولكننا — ابتداء من القرن الثانى بعد الميلاد — نرى تلك الصورة المنسجمة الواضحة مهددة أمام العقل . لقد قال مارك أوريل « لا تعنّ نفسك بغير الحياة التى تحياها ، أى بالحاضر ، فإنك ستستطيع عندئذ أن تعيش فى هدوء ونبل وتعقل » وفى الحق إن الرواقيين لم يشغلهم مصير الروح بعد الموت إلا قليلا ، وهم بوجه عام لا يعتقدون فى الخلود الشخصى ، والإنسان عندهم مركب من روح هى جزء من العقل الكلى ، ومن جسم مكون من أربعة عناصر . وعند الموت يرتد كل من هذه الأجزاء إلى الكل الذى صدر عنه .

ولكنه فى العصر الذى وصلنا إليه قد ظهرت مشاغل أخرى طرحت الحكمة الرواقية إلى المكان الثانى .

كتب أفلوطين[١] « هناك رجال يعتقدون أن الأشياء المادية هى الأولى والأخيرة ، وعندهم أن الشر هو ما تحدثه تلك الأشياء من ألم ، وأن الخير هو اللذة ، وهم يعتقدون أنه يكفينا أن نسعى وراء اللذة وأن نفلت من الألم » .

وفوق هؤلاء الأبيقوريين ارتفع قليلا « آخرون رفعهم الجزء السامى من أرواحهم من اللذة إلى نبل الخلق ، ولكنهم إذ عجزوا عن تأمل ذلك المقام العلوى انحطوا إلى الحياة العملية وإلى انتقاء خير ما فى الأشياء المادية . وهذا هو ما يسمونه الفضيلة . »

وأفلوطين يقارن بين هؤلاء الرواقيين وبين جنس آخر من الرجال الألهيين « أولئك

(١) Enneides, V, 9,1 . (التاسوعات لأفلوطين . رقم ٥ فقرة ٩) .

الذين يستطيعون بتفوق قواهم وحدة رؤيتهم أن يتأملوا إشراق المقامات العليا . تراهم يرتقون إلى هنالك محلقين فوق السحب وفوق ظلمات الأرض . ثم يكونون بتلك المقامات محتقرين ماعلى الأرض من أشياء ، مغتبطين بأن يقيموا فى مستقر الحقيقة . ومثلهم مثل رجال يعودون بعد سفر طويل إلى وطن محكم القيادة » .

***

وهذه لغة جديدة . الحكمة الصادقة تربط الروح بحقيقة تسمو على العالم المادى ، وهذه الحقيقة هى مستقر تلك الروح . وبفضل هذه المعتقدات الجديدة تغير معنى الحياة . ومع ذلك فإنها لم تولد فى ذلك العصر من تلقاء نفسها . ولقد رأينا اهتماماً عجيباً بمصير الروح بعد الموت يظهر فى العالم اليونانى منذ القرن السادس قبل الميلاد وبخاصة فى الأورفيه Orphisme [1] وتلك كانت حركة دينية خالصة تلعب فيها الطقوس الدور الأول ، كان موضع النظر هو البحث عن مسلك الروح فى العالم الآخر ، وعن الطريق الذى ستسلكه كى لا تضل ، وعن كلمات السر التى ستفوه بها لتنثنى من قوى ذلك العالم الآخر . وفى هذا بوجه خاص كانت تظهر تلك الديانة عند أتباعها . ولكن يلوح أنه قد أضيفت إلى تلك الأساطير منذ البدء فكرة أن الجسم يبدو قبرا للروح بل مأوى دنس . وتلك المعتقدات فيما يظهر لم تختف قط اختفاء تاماً وإن لم تصبح عامة ، ومع ذلك فإنها لم تكن يوما ما موضع اهتمام المفكرين اللهم إلا أن نستثنى اثنين شهيرين هما أمبيـــدوكل Empédocle [2] وأفلاطون . وهى بعد لا تحتل فى مذهب كل منهما غير مكان جانبى . ومهما تكن الأهمية التى نستطيع أن نعزوها إليها فإنها لا تدخل فى تفسيرهما العقلى للعالم .

---

(١) مذهب الأورفيه Orphisme ينتسب إلى شخصية أورفيوس الشاعر الموسيقى الخرافى الشهير ولقد وصلتنا مجموعات من الشعر باسم القصائد الأورفية Poèmes Orphiques يرجع أقدمها إلى القرن السادس قبل الميلاد ويمتد أحدثها إلى أواخر العصر الوثنى . ولقد نشأت عبادة بهذا الاسم تغذت فيما بعد بآراء الفيثاغوريين والأفلاطونية الحديثة . وآراؤهم وطقوسهم وشعائرهم مبسوطة فى القصائد المذكورة . ولقد كانت ديانة مغلقة تحوطها الأسرار . (المترجم)

(٢) أمبيدوكل Empédocle فيلسوف أغريقى ولد فى أجريجنتا Agrigente بصقلية حول منتصف القرن الخامس ق م ويقول أرسطو أنه مات فى البلوبونيزيا وهو فى الستين من عمره وليس له مذهب فلسفى متميز فقد أخذ مبادىء تفكيره من سابقيه ومعاصريه فقال بالعناصر الأربعة ، الماء والهواء والنار والتراب وهذه العناصر دائمة الاجتماع والانحلال يجمعها الحب ويفرقها البغض . كما قال بتناسخ الأرواح أخذا بمبدأ فيثاغورس . (المترجم)

وعلى العكس من ذلك تُبعث تلك المعتقدات إلى الحياة بقوة عظيمة فى القرن الأول الميلادى ، وذلك هو العصر الذى تسللت فيه الديانات الشرقية إلى العالم اللاتينى اليونانى من كل جانب . وتلك الديانات ديانات خلاص ، فهى تلقن طقوساً بفضلها تنجو الروح وتستطيع أن تعود فى أمان إلى مأواها حيث تتمتع بسعادة لا تتعرض للانهيار . وحول هذا الاعتقاد رسم المفكرون صورة جديدة شاملة للعالم ، وعنـدهم أنه ليس إلا مسرحا لأحداث تاريخ الروح ، وهذا التاريخ مسرحية ذات فصول ثلاثة . فى البدء كانت الروح فى مستقرها الإلهى ثم مالت فسقطت وضلت فى ظلمات العالم المادى ، وأخيراً بعد أن تتلوث وتتطهر عدة مرات تعود فتسمو — إذا كان الخلاص قد قدر لها — إلى عالم الضوء الذى هوت منه . ذلك هو المذهب الغونسطى Doctrine des Gnostiques (مذهب المعرفة)[1] الذى وجده أفلوطين بروما فى القرن الثالث فحاربه[2] وعند أنصاره أن العالم المادى شر بحت ، وأن خلقه نتيجة لهبوط الأرواح ، تلك الأرواح التى تصوروها بخيالهم الشرقى كائنات مضيئة ، يخترق اشعاعها ظلام المادة ، ثم يجذبها نفس ذلك الإشعاع فتهبط إلى تلك المادة . وفى تلك اللحظة أرادت أقوى تلك النفوس وأشرها أن تحظى بمزايا الآلهة فخلقت من المادة العالم المادى محاكية فى خلقه العالم الروحى محاكاة سيئة . وبذلك العالم المادى استقرت كل الشرور والأدناس ولـكن العناية الإلهية تسهر على الأرواح التى ستنجو وتعود إلى العالم الروحى بفضل «الغونسطية» ، بفضل معرفتها بمصدرها . وسوف يأخذ الندم ذلك الصانع السيئ نفسه وسوف يتحطم العالم المادى .

* * *

هذه المعتقدات الجديدة تعبر عن تشاؤم مؤلم ؛ وفى الحق أن التشاؤم لم يكن قط غريباً عن الروح اليونانية «تقول أسطورة قديمة إن الملك ميداس Midas طارد فى الغابة — لزمن طويل — العجوز سيلين Silène رفيق ديونيزوس Dionysos دون أن يستطيع إدراكه وعندما نجح الملك فى الامساك به سأله عن ذلك الشىء الذى يجب على الإنسان أن يفضله

(١) المذهب الغونسطى (مذهب المعرفة) : Doctrine Des Gnostiques مذهب من مذاهب الفلسفة الدينية وهو فى جملته مزيج من الأفلاطونية والمزدكية وفى حديث المؤلف ما يوضح رأيهم فى الروح والأخلاق وهو وحده موضع الاستشهاد . (المترجم)

(٢) Enniades 11, 9 (التاسوعات — رقم ٢ فقرة ٩) .

على ما عداه ، وأن يقدره فوق كل شيء ؛ ولزم الشيطان الصمت فى عناد دون أن يحرك ساكناً ، حتى إذا أرغمه خصمه الظافر على الحديث ، انفجر ضاحكا وقد انطلقت من فمه تلك الكلمات : أيها الجنس الفانى البائس وليد الصدفة والألم ! لِمَ ترغمنى على الكشف عن أمر خير لك ألا تعرفه قط . إن ما يجب أن تفضله على كل شيء مستحيل عليك ، هو أن لم تكن ولدت ، وأما أفضل ما تستطيع أن ترغب فيه بعد ذلك فهو أن تسارع إلى الموت[1] » . وهذا الإحساس بالضيق هو بلا ريب فى أساس الحكمة الأفلاطونية والرواقية . وهل نراها تعلن هذا التفاؤل التام الذى لا نعرف معه كيف استطاع الشر أن يتسلل إلى العالم ، إلا لكى تقوى على محاربة ذلك الاحساس المضنى ؛ ولكن التشاؤم قد غلب فى العصر الذى نتحدث عنه ، واحتدم الشعور بحيث عجز مبدأ عدم التأثر الرواقى عن أن يسيطر عليه . ولم تكن عبادةٌ أكثر انتشاراً إذ ذاك من عبادة الإلهة تيكيه Tyche إلهة الحظ المتقلب ، وفى هذا ما يدل بوضوح على ذلك الاحساس القوى بعدم ثبات الأشياء المادية .

***

إزاء هذه الحركة الفكرية التى انتهت إلى إنكار المثل الأعلى الهلينى القديم ، وجد رجال احتجوا باسم الحكمة اليونانية التقليدية ، هم الأفلاطونيون المحدثون وبخاصة أفلوطين أكبرهم جميعاً . ولم يكن ذلك لأن أفلوطين لم يشاطر عصره أفكاره — ولقد عرضنا تلك الأفكار فى عبارات أخذناها عنه — ولكن لأنه قد بذل مجهوداً هائلا ليجد فى الفلسفة الأغريقية — وبخاصة عند أفلاطون — حلا للصعوبات التى ولدها تقدم الروح الدينية ، ومن ثم نرى أننا نستطيع أن نقدر عنده خير تقدير قيمة الحكمة القديمة وقد امتحنت بمشكلات جديدة .

والفكرة الأساسية فى تلك الحكمة هى فكرة النظام الكلى العقلى الجبرى ، وأسمى خير للانسان هو الخضوع عن رضا وغبطة لذلك النظام بمجرد أن يدركه العقل . ووجهة نظر المذاهب الدينية على النقيض من ذلك ؛ فهى تتصور العالم فى صورة دراماتيكية تضم

(١) Nietsche. L'Origine de la tragédie, trad Marnold. Paris, 1910, p. 40 — نتشه نشأة التراجيديا . ترجمة مرنو . باريس سنة ١٩١٠ ص ٤٠ .

سلسلة من الأزمات المتتابعة تلعب فيها الروح المختارة -- التى لا يمكن التنبؤ بقراراتها — أكبر دور . وهى لا تقبل نظام العالم بل تعتبره نتيجة لخطأ الروح ، تلك الروح التى يجب أن تجاهد للافلات منها .

***

أما أفلوطين فقد ظل وفياً للمثل الأعلى القديم ، فهو يؤكد على — خلاف المجددين — أن هناك رابطة عقلية جبرية بين صور الكائنات . فالكائن الأسمى يلد دائماً وباستمرار الكائن الأدنى ، لا بحدث تحكمى مختار ولا بحدث يعيه ، ولكن بضرورة فى طبيعته . ضرورة : هى الخيرية والكمال ذاتهما ؛ وعلى هذا النحو يصدر عن أكمل كائن ما يليه فى الكمال ، وهذا الأخير يصدر عنه غيره وهكذا فى سلسلة تنازلية حتى نصل إلى الكائنات الأقل كمالا . وأكمل الكائنات هو الواحد L'Un أو الخير Le Bien الذى هو حقيقة لا تمكن العبارة عنها ولا تحمل أى تعدد ، وتحت هذا الكائن يأتى العقل Intelligence ، وهو ليس إلا اسما للنظام الثابت المطرد الذى تتضامن أجزاؤه وينعكس كل جزء منها فى الجزء الآخر كما يحتوى عليه من وجهة نظره . وتحت العقل تأتى النفس L'âme التى تتغذى بمشاهدة العقل فتصبح قادرة بتلك المشاهدة على تنظيم المادة وفقاً للنظام الذى رأته ؛ وعن تلك النفس التى تنظم العالم تصدر نفوس فردية تنظم كل منها جزءاً من المادة تبعاً لدرجة كمالها . وأخيراً يأتى الجسم المنظَّم بأسفل السلم .

فى هذه السلسلة الثابتة الخالدة ؛ كل صورة للكائنات يدعمها ويحييها شعاع الصورة الأسمى منها ، وهذه لا تولّد الكائن الذى دونها بمجهود إرادى ، بل بمجرد تأمل الصورة التى فوقها . فتأمل النظام الكلى عند أفلوطين ، هو وحده القوة الفعالة . ونحن بعد لسنا فى حاجة إلى أن نظهر إلى أى حد تضرب تلك الفكرة فى الهيلينية بجذور عميقة .

ومصير الروح بوجه خاص هو — تبعاً لطبائع الأشياء — تأمل النظام العقلى وتأمل الواحد الذى صدر عنه ذلك النظام ، تأملا تخرج النفس بفضله لتصعد إلى أصل الأشياء ، وهذا التأمل لا يعوق نشاطها المنتج فى العالم المادى ، بل هو — على العكس من ذلك — شرط النظام والجمال اللذين نضعهما فيه .

ومن الواضح أن هذا التصور أبعد ما يكون عن ذلك التشاؤم الدينى الذى تحدثنا

عنه فيما سبق ، وفيه من الطبيعية ومن التفاؤل ما يقربه من أفلاطون والرواقيين ؛ فللروح فى العالم المادى وظيفة طبيعية عادية ضرورية .

ولكن هذه النظرة العامة لا تريناً من آراء أفلوطين إلا جانباً واحداً . ولقد رأينا بأى صعوبة قد حل الرواقيون مشكلة مصدر الشر فى العالم . ولقد عرضت تلك المشكلة فى عصر أفلوطين على نحو أقوى ؛ وذلك لأنه إذا لم يكن الشر فى أصل العالم المادى ذاته فمن أين أتى ؟ والعلاقات التى تقوم بين الروح والجسم ، كما يولدها النظام العقلى ، هى فى الواقع ، مصدر خير للجسم وليست مصدر شر للروح التى لا بد لها — لكى توجه الجسم — من ألا تخرج من حالة التأمل .

هل الشر سيطرة الجسم على الروح ؟ ولكن من أين تأتى هذه السيطرة ؟ لا شك أنها لا تأتى من الجسم الذى يستسلم للتنظيم وفقاً للنظام الكلى . وإذن فيجب أن تكون الروح نفسها هى مصدر الشر ، إذ تقلب النظام من تلقاء نفسها وتخضع للجسم ، وبذلك تسمح للأحط بأن يسيطر على الأسمى . وذلك لأن فى النفس — فى النفوس الخاصة لا فى نفس العالم التى لا تسقط قط — رغبة فى أن تستقل وأن تحيا لنفسها منفصلة عن النفس الكلية التى تصدر عنها . فالشر إذن أزمة حقيقية فى حياة النفس . وإذا كانت تلك الأزمة تصبح ممكنة — لبعد النفس الخاصة عن مصدرها الأسمى — فإنها ليست نتيجة لذلك البعد ، بل لا بد من قرار إرادى يصدر عن تلك النفس التى تظهر من الأثرة ما يضاد العقل . ومنذ اتخاذ هذا القرار الإرادى بعيداً عن العقل تنصرف الحياة الإنسانية إلى الشهوات وتنمو فيها الشرور .

فى تلك النظرية يقبل أفلوطين الكثير من أفكار عصره ، ولكنه فى الحق لم يعدم روابط بين نظريته والمذاهب السابقة . فالأسطورة الأفلاطونية عن سقوط النفس فى « فدر » Phèdre هى المثل الذى يرجع إليه باستمرار . وفكرة أن الشر وليد للتعارض بين العقل الفردى والعقل الكلى فكرة رواقية ، وإن تكن قد أخذت عند أفلوطين نبرة دينية أكثر منها عند سابقيه . والمثل الأعلى للحكمة لم يعد يتكون من الأعمال التى تتناول الأجرام المادية التى تحيط بنا ، وذلك لأن كل عمل يتعلق بالأشياء المادية يحمل شيئاً من الدنس ، وإنما أصبح يتكون من التطهير أى من تلك الممارسة الداخلية التى تنفصل

بفضلها النفس عن الجسم وعن الشهوات التى تأتى من الجسم . والغاية الحقيقية للروح هى أن تحقق فى نفسها خصائص العالم المعقول وأن تمحو من صفحتها ما طبعه فيها العالم المادى . والفضائل الأخلاقية فى أسمى مراتبها لا تتكون من الأعمال بل من الأوضاع الداخلية التى تحاكى فى داخلنا العالم المعقول؛ فمثلا : ما الشجاعة ؟ الأفكار فى العالم المعقول ثابتة أبدية على نحو مطلق ، وهى تحتفظ فيما بينها بنسب ثابتة ، والشجاعة — كفضيلة أخلاقية — هى بالنسبة للنفس أن تحقق ثباتاً مشابهاً ، وأن تظل محتفظة بذاتيتها وسط كل تغيرات العالم المادى على الرغم من جاذبية الشهوات .

وهنا نرى أن فكرة جديدة قد أخذت تنبثق فى التفكير اليونانى ، فكرة أن النظام الأخلاقى — سواء أكان من خلق البشر أم كان إشعاعاً عن حقيقة أسمى — إنما هو صورة لواقع يقوم فوق النظام الفيزيقى . ولكنها كانت بعد فكرة خاطفة سوف تمتد عندما تنمو إلى جذور الحكمة الهيللينية وتنال منها . أما أفلوطين فقد ظل إغريقياً بحتاً إذ تظل الأخلاق عنده نوعاً من الفيزيقا ؛ فالقيم التى يمكن أن نسميها عنده روحية قد استمرت تلعب دوراً فى التفسير الفيزيقى للعالم ونحن المحدثين المشبعين بمناهج البحث فى العلوم مجبولون على أن نرى فى العالم المادى نوعاً من الحقيقة الشاملة التى تحمل فى ذاتها قوانينها ؛ ونحن فى نظرنا إليه نضع جانباً العالم الأخلاقى والروحى . أما أفلوطين — عندما يعارض بين الأشياء الروحية والعالم المادى — فإنه يريد أن تكون تلك الأشياء مبدأ لتفسير ذلك العالم ؛ ومن ثم يظل التفكير الأخلاقى عنده مرتبطاً على نحو وثيق بالتفسير العقلى للعالم .

***

هذه الرابطة هى السمة الدائمة المميزة للتفكير اليونانى كله . وفى هذا أعمق عيب فى الحكمة القديمة . فحيثما رأت تلك الحكمة مبدأ أخلاقياً من انسجام أو نظام أو عقل أو قانون أرادت أن تتخذه مبدأ لتفسير العالم تفسيراً فيزيقياً، حتى لكأن نمو الحياة الأخلاقية فى الإنسان كفيل بأن يكشف لإدراكه عن أسرار العالم ، وفى هذا ما يفسر انهيار أساسها اليوم . وثمت قسمتان يصدماننا عند هذا الحكيم الذى لا يعرف التأثر ، والذى يسخر من جنون الرجل المادى : أولها ذلك المنهج المعيب فى دراسة الطبيعة ، ذلك المنهج الذى ينقل القوى الأخلاقية إلى مجال الطبيعة الكونية ، وبذلك يغير من خصائص تلك القوى

فيجعلها أكثر ثباتاً وصلابة وأقل مرونة مما هى . ثم تلك الروح الأرستقراطية التى تصدر عن نفس المصدر ، ما دامت الحكمة الأخلاقية — على الأقل فى أكمل مظاهرها — وقفاً على أولئك الذين بلغ إدراكهم من النمو حداً يستطيعون معه أن يفهموا العالم .

ولكن إذن ما سر تلك النضرة التى لا تزال تحتفظ بها كتابات أفلاطون وإبيكتت وأفلوطين فى الأخلاق على الرغم من تلك الأخطاء ؟ ولِمَ لا يزال الناس يستقون الإلهام وراحة النفس من تلك الكتابات على الرغم مما طرأ من تغييرات على محور الحياة العقلية والأخلاقية للبشر خلال هذه القرون الطويلة ؟ ذلك بلا ريب يرجع إلى ما يزال حقاً وسيظل إلى الأبد حقاً ، بل أن هذا المذهب يشتق فضائلنا الأخلاقية من طبيعتنا ؛ وذلك على شرط ألا نرى فى تلك الفضائل شيئاً شبيهاً بالقوى التى تحرك العالم . ذلك لأنه ليس من الخير لحياتنا الأخلاقية التى نريدها سليمة نقية أن نجعل من الفضيلة نقيضاً للطبيعة البشرية . نعم، إن نظام الأخلاق غير نظام الطبيعة ولكن أليست غاية الإنسان هى أن يوفق بين الطبيعة والأخلاق بجملة تهذيبات على نحو يجعل من نمو الاتجاهات الطبيعية الضرورية ما يساعد أو على الأقل لا يعوق تقدم الإرادة الأخلاقية ، وفى هذا ما يدل على أن ما يسعى إليه الرجل الحديث كمثل أعلى — لم يستطع قط أن يصل إليه جهده — هو نفس ذلك المبدأ الذى كان الحكيم القديم يعتبره مصدراً لكل الأشياء .

اميل بربيه

المثل الأعلى المسيحى

١ — الأخلاق الطبيعية والأخلاق الإلهية

سنتحدث فى ثلاثة دروس عن المثل الأعلى المسيحى فى الحياة .

ومن المفهوم أن حديثنا سيكون من وجهة النظر الموضوعية عند الفيلسوف .

وأول ما يسترعى انتباهنا فى هـذه الدراسة هو أن فكرة الطبيعة كما عهدناها — الطبيعة البشرية أو طبيعة الأشياء — قد نهضت فوقها فكرة العالم الإلهى . والروح الدينية لا تقول إن الطبيعة ليست شيئاً ؛ ولكنها تقول أحياناً إنها ضد الحياة الإلهية ، وهى فى الغالب تنذرنا بأنها شىء تافه ، وإن لم تذهب إلى حد الادعاء بأنها ليست شيئاً على الاطلاق ، كما أنها تقرر أن الحياة الأخلاقية عند الرجل الذى يصفه الناس بالشرف ليست إلا مظهراً خارجياً ، وأننا ما نكاد ننظر إليها عن قرب حتى نتبين فيها الكبرياء والغرور والاعتداد بالنفس وما شاكل ذلك من تلك الحالات النفسية التى ليست فى الغالب إلا رذائل وخطايا ، وهى فى خير الحالات ليست ذات قيمة أخلاقية كبيرة .

وللانسان فى نظر الدين أصل ومصير إلهيان .

مصيره وراء هذا العالم . « مملكته ليست فى هذا العالم » . الحياة الحقيقية هى الحياة الخالدة ، وهى تبدأ بعيداً عن الأرض — فى السماء ، وسط السعداء ، فى مشاهدة الله . وهكذا لا تكون الحياة الحقيقية فى عالمنا هذا . وعلى الإنسان إذا أراد أن يحسن عملا ألا يعمله وحده ، فما يفعله بنفسه ليس شيئاً يذكر ، وإنما تصبح لأعماله قيمة حقيقية عندما يمده الله بعونه . وكيف نستطيع بأنفسنا أن نحسن عملا مع أن أصلنا ومصيرنا ليسا فى طبيعتنا البشرية ؟

ومن ثم فعون الله لازم لا غنى عنه فيما يختص بالحياة الإلهية للروح ، بل إن البعض يرون ضرورته أيضاً لحياتنا العادية ، لأخلاقنا الطبيعية ؛ فلكى نحسن قيادة أنفسنا فى هذا العالم لا بد من عون الله ، وذلك لأن الطبيعة البشرية ضعيفة فاسدة . فهى ترى كيف يجب

أن نعمل ولكنها عاجزة عن أن تحسن صنعاً ، وفى الحق إننا لو عمقنا النظر لوجدنا أن المسيحية كثيراً ما تطرح فكرة الأخلاق الطبيعية وإن لاح أحياناً أنها تقبلها . وهى بعد ترى أنه ليس لشىء فى هذا العالم قيمة أخلاقية حقيقية ما لم يكن أبعد مصدراً من الطبيعة البشرية .

وفى نظر الرجل الدينى ليس لشىء قيمة حقيقية ما لم يكن صادراً عن المحبة . فمن واجبى أن أحسن إلى غيرى لأنهم مثلى من خلق الله . فمصدر محبتنا للناس وقوتها هو محبتنا لله .

بل إن الطبيعة البشرية لتلوح للرجل الدينى عائقا ونقصا . وكثير من رجال اللاهوت ومعلميه يقولون إن الطبيعة البشرية عاجزة عجزاً أصيلا عن فعل الخير . يقولون ، طبيعة فاسدة ، طبيعة معيبة فى مصدرها ، ثائرة على شريعة الله .

سنتخذ هذه الحقيقة موضوعاً للدرس الأول ؛ ولهذا اتخذنا له عنواناً « الأخلاق الطبيعية والأخلاق الإلهية » .

فى الدرس التالى سنتحدث عن الفضائل الإلهية : الإيمان ، والأمل ، والمحبة ، وهى فضائل مسيحية بحتة وإن لم يمتلكها الفرد العادى . وفى الدرس الثالث سنتحدث عن القدسية أى عن المثل الأعلى كما صورته المسيحية .

***

ولنبدأ بمثل نستعيره من ذكريات أيوجين ديريفيا: Eugène Derévia . وهو فنان شاب أحدثت لوحته « ميلاد هنرى الرابع » التى عرضها فى صالون سنة ١٨٢٧ دوياً كبيراً . ولقد رأى فيها الناس إذ ذاك باكورة تبشر بفنان كبير ولكنه كان من أولئك الذين لا تخلق مواهبهم غير مرة واحدة ثم تموت شابة . اعتنق هذا الفنان الكبير الديانة البروتستنتية فتحول من كاثوليكى مؤمن إلى بروتستنتى متزمت . هل كان تغييره دينه مصدر ما أصاب عبقريته الفنية من عقم ؟ لست أدرى وإن يكن من الثابت أنه منذ ذلك الحين لم يعمل شيئاً يذكر . وما علينا من ذلك فالذى يهمنا منه ليس الفنان وإنما الرجل الدينى الذى ندرسه هنا .

وكان أن عاد أيوجين ديريفيا هذا عقب تغيير دينه بسنين طويلة إلى منزل والدته :

سيدة ممتازة ، ربة قدسية لأسرتها ، مخلصة لواجباتها على أعمق نحو وأشده حماسة .

وجد ديريفيا إذن نفسه أمام والدته التي كانت تقوم بشعائر الكاثوليكية في هدوء تام وكانت كل قدسيتها تقريباً طبيعية ، فطبيعتها الطيبة هي التي كانت تنطق في نفسها وتفصح عن ذاتها . وكان هذا مصدر قلق لابنها قلقاً كبيراً ، وقد حدثته نفسه أنه سيجد مشقة حقيقية في أن يثير إحساساً قوياً بالله عند والدته المريضة مرضاً شديداً . ولكنه عقد عزمه على العمل لهذه الغاية في مثابرة .

دعاها إذن إلى أن تبحث في الله عن القوة التي أخذت تضعف فيها يوما بعد يوم ، وتحدث إليها في إسهاب عن الدين ، وحاول أن يظهرلها أن كل مافعلته لم يكن شيئاً ، وأنه بدون اتجاه مباشر إلى الله لن تكون لحياتها قيمة ولربما حوسبت عنها كخطيئة .

وأخيراً لم يصل معها إلى نتيجة غير إقلاقها إقلاقاً قوياً ثم إثارة الخوف في نفسها ، إلى أن هدأ القسيس من روع السيدة القادمة . وكان هذا القسيس — قائدها الروحي المعتاد — أكثر اعتدالا من ذلك البروتستنتي الجموح . ولذا نهض في تلك المأساة بدور الرجل الشريف كما يتصوره الناس . قال لها إن سيدة طيبة مثلها ليس عليها أن تخشى من الله شيئاً . قال لها — كما يروي ابنها — كل مايمكن أن يقوله رجل لا إيمان له . رجل يرى في الطيبة الخارجية ما يكفي لضمان الخلاص . وعاد ديريفيا فاتجه إلى والدته من جديد وعبثاً كانت تجيبه بأنه يؤلمها وأنها لم تستطع النوم لثلاثة أيام ، فقد رأى هذا الابن المضطرم في ذلك دليلا على أن صوت الله يجب أن يكون من القوة بحيث يفسر الاضطراب الذي نزل بتلك الروح النقية في رأي الناس ، المشوبة في نظر الله . ومع ذلك لم تستسلم الأم ولم يصل معها الابن إلى شيء ، وماتت السيدة في هدوء دون أن يخضع قلبها في نهاية حياتها إلى ما طلب إليها ابنها من استسلام وزهد واعتراف بعدم قيمة أعمالها ، وأخيراً دون أن تغير دينها كما كان يريد هو في عنف .

عندئذ كتب الابن هذه الجملة الغريبة التي توضح القصة كلها « كبريائي في أن أجرؤ فأحسب أنني قد ضمنت لنفسي الحياة الخالدة ، وفي أن أرى الوصول إلى تلك الحياة مجرد احتمال بالنسبة لكائن في هذا النقاء وتلك الطيبة » .

وهذه الوثيقة تظهرنا في حدة على ما يقصد إليه الرجل الديني من القدسية يقارنها

بالحياة العادية وبالأخلاق الطبيعية التي ليست في نظره شيئاً ، وعنده أنها لا تكفي ليحقق الرجل مصيره الإلهي ويضمن الخلاص والفوز بمحبة الله .

***

والآن فلنتساءل عن مصدر فكرة هذه الحياة الإلهية ، ولننظر كيف ظهرت في التاريخ ؟ وكيف أصبحت مقررة ؟

لقد تناولت الدروس السابقة المثل الأعلى للحياة عند اليونان ، ولا بد من كلمات قليلة نربط بها ما فات بما سنقول .

لقد تصور الإغريق حلولا ثلاثة لمشكلة الحياة الدينية :

أولها — الديانة الأولمبية وهي الديانة الكبيرة عندهم ، عالم من آلهة الضوء يحكمون حياة البشر . زيس وأسرته المقيمون بالأولمب يراهم الشاعر وينشر المؤمن أحياناً نقاباً على مغامراتهم . بممارسة تلك الديانة المقررة في المدينة يثبت المواطن إيمانه الوطني وطاعته لشريعة المدينة التي هي دولته ، كما يثبت حاجته إلى الاتصال بشيء يعدو حدود ذاته . وتلك ديانة جميلة مشرقة تلقي على الحياة البشرية جلالا من الأسطورة الإلهية . ديانة مؤلهة للحياة البشرية من بعض الوجوه .

ثانياً — المثل الأعلى عند الفلاسفة : الحكيم كما صوره أفلاطون وأرسطو والرواقيون وعندهم نرى أن الحياة البشرية قد أدخلت في الطبيعة الكلية فالأمر لم يعد أمر عالم من الآلهة بل عالم من العقل تجرى فيه الحياة البشرية جديرة بالإنسان : وهؤلاء الفلاسفة قد تبعوا سقراط في وضع قواعد الأخلاق بكشفهم للانسان عن نفسه . ففي كل بلاد العالم القديم الأخرى وجد الإنسان نفسه ضالا في عالم من القوى الخارقة ، وأما في بلاد اليونان — وفيها وحدها — فقد وصل بفضل المدارس الفلسفية إلى أن يعي حقيقته وأن يدرك ماهو مدين به إلى مصيره الطبيعي ؛ وبذلك خلق اليونان الأخلاق العقلية على نحو ماخلقوا العلوم الرياضية ، وذلك لثقتهم بالعقل واستخدامهم للعقل واستغلالهم للعقل . وإنه وإن تكن عندهم ثمت مفارقات كبيرة عن فكرة الإنسان والإنسانية ، وإنه وإن تكن مذاهبهم المختلفة قد صورت للحكيم صوراً متباينة فإن كل هذا قليل الأهمية ، إذ الإنسان عندهم هو دائماً الأساس . الإنسان بطبيعته التي تخضع لما هو جوهري خالد مطرد في طبائع الأشياء .

وهذه الفكرة التى عاشت بضعة قرون اختفت من العالم لعدة قرون إلى أن عادت إلينا مع حركة البعث العلمى فى عصر النهضة فرأينا فكرة الإنسان والأخلاق الطبيعية والحياة الطبيعية تظهر من جديد مع علماء الإنسانيات . لقد كشف عصر البعث من جديد عن الإنسان الذى اخترعه الإغريق .

تلك هى الصورة الثانية للحياة كما صاغها اليونان ، وهى تنتهى إلى الطبيعة البشرية ، فكرة مشرقة ألقيت إلى العالم واختفت منه عدة قرون ثم عادت إلى الظهور منذ قرون قليلة ، وعلى ضوئها لا يزال خيارنا يعيشون حتى اليوم .

والاتجاه الثالث للحكمة القديمة هو اتجاه دينى حار يبعث اضطراباً عميقاً . وذلك لأن تلك الديانة الأولمبية الجميلة لم تكف الجميع وكلها هدوء وفرح ، حتى لتكاد تكون ديانة شعراء أو على الأقل ديانة نفوس مطمئنة لا يمسها بؤس هذه الحياة ولا يمتد الاضطراب إلى أعماقها ، ولكن بلاد اليونان التى نخطئ فنتصورها بلاداً مشرقة هادئة مطمئنة قد جرى بها دائماً تيار مضطرب قاتم كما أقلت نفوساً انشغلت إلى الأعماق بفكرة المصير وبالبؤس البشرى وبمشكلة الخلاص .

ونحن نلقى هذا التيار عند عدد من الفرق الدينية والعبادات الخفية : عند الأرفيين — الفيثاغوريين Orphico-Pythagoriciens[١] وفى أسرار «إليزيس» Eleusis[٢] وأخيراً بتقدم العالم الشرقى فى غزوه لبلاد الإغريق نرى ذلك التيار يصبح شيئاً فشيئاً بحراً يغرق كل شىء ، وذلك قبيل انحطاط روما التى استقرت بها تلك العبادات الأجنبية آتية من بلاد الإغريق أو من مصر أو من سوريا ، وكلها تستند إلى فكرة واحدة هى فكرة البؤس والشقاء وسقوط الإنسان ، والاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يفتديه غير إله يضحى بنفسه فى سبيله ، وأن هذا الإله المنجى الذى هزم الموت سيقود البشر إلى الخلود السعيد .

---

(١) الأورفيين الفيثاغوريين ، انظر هامشا سابقا . (المترجم)

(٢) « إليزيس » Eleusis مدينة صغيرة فى مقاطعة آتيكا بالقرب من آتينا . وهى مدينة مقدسة كان يحج إليها الأغريق من الجهات كافة وهنالك كانت معابد آلهة الخصوبة الثلاث ، ديمتر Demeter وكوريه Koré وإياكوس Iacchos وذلك لأن الأثينيين القدماء كانوا يعتقدون أن ديمتر المسماة أيضاً سيريس (Cerès) قد أعطتهم الشعير فى ذلك المكان الخصب ، ولقد كانت تقام فى تلك المعابد شعائر سرية لا يؤديها غير الواصلين وهى المسماة بأسرار إليزيس وإليها يشير الكاتب . ولقد كشفت الحفريات سنة ١٨٦٠ عن آثار تلك المعابد.. (المترجم)

هنا ترون أن فكرة مسيحية كبيرة قد ظهرت كصورة تخطيطية لفكرة الفداء ، ولقد تساءل الناس زمناً طويلا كيف استطاعت المسيحية أن تهزم الوثنية العاتية فى العالم الإغريقى اللاتينى . وفى الحق أن جانباً كبيراً من العالم الوثنى كان موجهاً منذ زمن بعيد نحو المسيحية ، وكان الكثير من المعتقدات والطقوس الخليقة بأن تعد النفوس المسيحية وتفتح لها الأبواب قد ولدت فعلا . وكان الأساس المشترك بين كل تلك الديانات هو عجز الإنسان بنفسه وحاجته إلى أن يخلصه إله يفتديه ويتغلب على الموت . ثم الاعتقاد بأن الخلاص يستطيع أن يصل إليه المؤمن بعدة أنواع من الطقوس والتطهيرات والشعائر ، تعميد وتناول ... الخ وأخيراً بالتأمل فى الله تأمل استغراق . وهنا نرى أصل الكثير من المعتقدات بل الطقوس المسيحية ، ومن ثم يسهل علينا أن نفهم كيف أن المثل الأعلى للحكمة ، ذلك المثل البعيد ، بحكم سموه ذاته ، قد انهزم أمام التيار الجارف الذى تدفق من أنحاء العالم كافة ، وقد انتهز فرصة انحلال الإمبراطورية وانتشار الفوضى وعجز القوى ، التى حافظت حتى ذلك الحين على الإمبراطورية الإغريقية الرومانية ، ليكتسح الصيغ البالية فى الحضارة الوثنية .

كان الفرد يؤدى طول حياته وظيفته ناهضاً بالعمل الملازم لطبيعته ، وعنده أن الفضيلة ما هى إلا زهرة كيانه ؛ كان إنساناً ، كان حكيما وإذا به يفسح المجال لتلك الروح المعذبة القلقة ، روح الأسرار التى تنحنى أمام صورة إله منقذ قادر على النجاة بها . ولكن هذا الإله المنقذ الذى قوض الحضارة القديمة قد أنقذ على الرغم من ذلك بعضاً من آثار تلك الحضارة . وهذه إحدى ظواهر المسيحية العجيبة ، فهى قد احتفظت من العالم القديم ببعض الصيغ الهامة فى نفس الوقت الذى حطمت فيه ذلك العالم ، وبذلك نقلت إلى البرابرة الكثير من الأفكار القديمة . وإلى هذا فطن الفريد دى فنى A. de Vigny وتلك هى المشكلة التى عالجها فى دافنيه Daphné [1] حيث تشتبك طائفتان من الرجال : طائفة مخلصة للحضارة القديمة ، فهى ترى أن أسمى قوى الإنسان هى أن يفهم العالم والفضيلة والجمال دون أن

---

(١) دافنيه Daphné رواية لالفريد دى فنى . نشرت لأول مرة سنة ١٩١٢ بمجلة (الريفى دى دى موند (La Revue de deux Mondes) وموضوعها يدور حول غرام راع بالفتاة دافنيه ومعارضة أهلهما فى الزواج لأن أحدهما وثنى والآخر مسيحى فهذا التعارض إذن يقوم بين عالمين مختلفين فى الدين والأخلاق . (المترجم)

يلتمس عون الرموز السميكة أو أن يركن إلى الآلهة . وضد هؤلاء طائفة أخرى تقول فى قلق إن قواعد الأخلاق القديمة النقية ومبادئ تلك الحكمة لا تستطيع فى ذلك العصر المضطرب المخيف الذى يتطاحن فيه عالمان — أن تحيا وسط البرابرة ما لم تحتم بكنف الدين .

ومعلم البلاغة ليبانيوس Libanius [١] يوضح كيف أنه من المستحيل فى تلك الفترة من تاريخ العالم أن يستغنى الناس عن الرموز وأنه لا بد من رموز دينية لننجو بقواعد الأخلاق . وهذا هو ما سوف يردده فى إيمان أقوى كل رجال الدين ، لا أخلاق بدون عقيدة دينية . « إذا كان المسيح لم يبعث فلنأكل ولنشرب لأننا سنكون غداً أمواتاً » (القديس بولس) .

والآن فلنتساءل بعد كل ما ذكرنا عن المكان الذي تتركه المسيحية للأخلاق الطبيعية فى قيادة الحياة . وأنا أسارع إلى القول بأن المسألة صعبة لأنه قد وجد دائماً فى المسيحية تياران ، أحدهما يسلم للطبيعة بنوع من القيمة ونوع من الفضل ، والآخر يرى أنها ليست إلا عجزاً وانحطاطاً وغرورا باطلا ، و بعبارة أخرى يمكن القول بأن المسيحية فيها نظرتان إلى الطبيعة البشرية : نظرة متشائمة ونظرة متفائلة . وهذان الاتجاهان قد تعارضا أو تداخلا فى كل أطوار التاريخ ، وما يجوز أن نعتقد فى بساطة مسرفة أن المسيحية قد ابتدأت محكمة التشاؤم ، ثم أخذ الاتجاه الإنسانى يتغلغل فيها شيئاً فشيئاً بتقدم الحضارة .

من الذى نهض ضد رجال البعث العلمى الذين نادوا بالإنسانيات ؟ أليس هو لوثر الذى يقرر عجز الإنسان عجزاً تاماً ؟ ! لوثر الذى يقول إن فضيلة الوثنيين ليست إلا رذيلة وأن كل عمل يأتيه « الرجل الشريف » ليس إلا خطيئة . وهكذا نرى « الإصلاح » [٢] لا يسعى إلا إلى الحط من قيمة الإنسان ، وذلك فى نفس الوقت الذى ترفع فيه الإنسانيات من تلك القيمة ولكن « الإصلاح » قد انتهى إلى البروتستنتية وهانحن أولاء نرى من حولنا

---

(١) ليبانيوس ، معلم بلاغة ولد فى انطاكية سنة ٣١٤ م ومات بعد سنة ٣٩١ م وقد وصلنا معظم ما كتبه ومنه عدد كبير من الخطب التى كتبها نماذج لتلاميذه عن موضوعات مختلفة من بينها الأخلاق . وإشارة ليبانيوس إلى الرموز معناها أن الإنسان لا يستطيع أن يجد قيادة أخلاقية داخلية بل لا بد من أن تأتيه تلك القيادة من الخارج أى من الدين بشعائره وطقوسه ومعابده وهذه هى الرموز . (المترجم)

(٢) « الاصلاح » المقصود به الاصلاح الدينى الذى قام به لوثر وكالفن وزونجلى زعماء البروتستانتية فى القرن السادس عشر . (المترجم)

الكثير من البروتستنت لا يخلصون للوثر وكلفن بل يقدرون الطبيعة البشرية تقديراً أعدل .

ومن ثم فالتشاؤم والتفاؤل فيما يختص بالطبيعة البشرية قد تغير تغيراً كبيراً تبعاً للأزمنة ؛ ولذا وجب أن نحسب للاتجاهين معاً حسابهما حتى لا نفسد الحقائق .

ولنبدأ بالنظر فى الرأى الأرفق بالطبيعة وهذا ما نجده عند رجال الدين الذين كانوا أيضاً فلاسفة تتلمذوا للمدرسة القديمة ومنهم القديس توما[١] الذى طالما قرأ أرسطو ودرسه .

ونحن لا نستعرض هنا تاريخ اللاهوت ولم نذكر القديس توما إلا للتحديد . ولننظر إليه كيف يعرض تلك المسائل . فهو يقول إن هناك إلى حد ما أخلاقاً طبيعية ، وأن الطبيعة البشرية ليست بكليتها فاسدة لا أخلاقية ، ولكنها قد سقطت بسبب الخطيئة الأولى ومن ثم فالعون الإلهى (La Grâce)[٢] ضرورى .

الإنسان اليوم فى حالة طبيعية ساقطة ، ولو أنه كان فى حالة سليمة نقية لكان قادراً على أن يحسن صنعاً ، ولكنه بسبب الخطيئة الأولى فى حاجة إلى مساعدة الإله ليحقق الحياة الأخلاقية الطبيعية .

والطبيعة البشرية بعد ليست إلا جزءاً صغيراً من الإنسان الذى له مصير إلهى والذى قدر له أن يحيا بعد الموت حياة مشتركة مع الإله ، وإذن فالإيمان والعون الإلهى هما اللذان سيقودانه إلى مدينة الله . والرجل المسيحى يعيش منذ هذه الحياة السفلى فى ذلك العالم الإلهى الذى يكون جزءا منه . فالحياة الأخلاقية للمسيحى تجرى فى عالم الكشف ، والرجل العادى لا يعرف فضائل المسيحى ، تلك التى ينميها بقوة لا يمتلكها هو . وهكذا نرى العنصر الإلهى يكمل فكرة الطبيعة ويعقدها . وإذن فهناك أخلاق خاصة بالمسيحية التى وإن استمرت إلى حد ما فى التيار العام للأخلاق القديمة ، قد أضافت إليه أخلاقاً جديدة لا يعرفها غير المسيحى . هناك نوع من الكمال فى الحياة يطمح إليه المسيحى ولا يستطيع سواه أن يدركه . فالفقر والعفة والطاعة والحياة الدينية بصلواتها

---

(١) القديس توما ، هو توما الأكينى . ولد فى روكاسكا Rocca Secca بمملكة نابلى سنة ١٢٢٦ ومات سنة ١٢٧٤ وهو أكبر فلاسفة المسيحية فى الغرب وأشهر كتبه « الجامع » La Somme ولقد كونت فلسفته مذهباً يعرف بالتومية . (المترجم)

(٢) La Grâce معناه فى المسيحية عون الله للبشر على ضمان الخلاص وقد ترجم فى الكتب الدينية العربية بنعمة الله ولكننا آثرنا أحياناً أن نترجه بالعون الإلهى مماشاة للسياق . (المترجم)

وشعائرها كما يزاولها من حولنا ، كل أولئك تصدر عن الكمال المسيحى فلا علاقة لها بالحكمة العادية ، وفى كل هذا مايغطى الحالة الطبيعية للانسان ويسيطر عليها إلى حد ما.

ولنضرب لذلك مثلا : فالحياة الإنسانية كلها تكسبها بعض الطقوس المحددة صفة دينية ؛ ففى المسيحية شعائر خاصة بكل الأحداث المهمة فى الحياة . شعائر الميلاد وأخرى للدخول فى الكهنوت وثالثة لاعتناق الطفل الديانة المسيحية ورابعة للزواج وخامسة للندم وسادسة للموت . وهكذا نرى كل مراحل الحياة قد ازدوجت وقدست بطقوس الدين .

وبالجملة فإن الدين بمجرد أن ميز بين العنصر الطبيعى فى الإنسان والعنصر الإلهى وبمجرد أن سلم للطبيعة بقيمتها أعلن أنه من الواجب أن ننشر على الطبيعة « طلاء ذهبياً من العنصر الإلهى » وأن نرفعها إلى مستوى الحياة الإلهية التى لا مفر من أن تفنى فيها . والإنسان يستطيع من حين إلى حين أن يأتى بعمل لا يكون إجرامياً وإن لم يكن عملا طيبا حقا ما دام أن الله ليس مصدره ولا غايته . وإذن فالأخلاق العادية ليست شيئاحتى عند رجال الدين الذين هم أرفق بالطبيعة . ونحن لسنا فى حاجة إلى أن نلح كثيرا على المسيحية لنحملها على القول بأن فضائل الوثنيين ليست إلا رذائل وأن سقراط وتلاميذه كانوا عاجزين عن الفضيلة الحقيقية ، وعلى أى حال فالفضائل الأساسية هى تلك التى يزاولها المسيحى والتى لا يدرك الرجل العادى سرها ، تلك التى غايتها الله ذاته ، ومن ثم فالإيمان والفضائل الأخلاقية لا تعتبر فضائل حقيقية إلا إذا كانت موجهة نحو الله وهكذا تنتهى المسيحية إلى تقسيم الفضائل ، إلى : فضائل إلهية أو دينية (Vertus Théologales) (١) وفضائل أصلية أو أساسية (Vertus Cardinales) (٢) وتحت هذه الأخيرة تندرج الفضائل الطبيعية كما عرفتها الحكمة القديمة وهى التبصر والعدل والاعتدال والقوة وإن لم تكن لها قيمة الفضيلة إلا إذا انطوت فى داخل ذلك العالم الإلهى الخارق الخاص بالفضيلة المسيحية .

وهنا يجب أن نقف قليلا لنعقد موازنة ستنير الكثير من هذه الأشياء . فالأمور تجرى

---

(١) و (٢) Vertus théologales هى الفضائل الإلهية أو الدينية وهى تلك التى موضوعها الله ومجموعها ثلاث ، الإيمان والأمل والمحبة (الاحسان) وأما الفضائل الأساسية أو الأصلية (Vertus Cardinales) فهى العدل والتبصر والاعتدال والقوة كما سيذكر المؤلف فيما بعد . (المترجم)

فى المسيحية بالنسبة للأخلاق على نفس النحو الذى تجرى عليه فى العلاقة بين الدين والفلسفة .

المسيحية تسلم بأن الإنسان قادر على المعرفة ، ولكنها قدرة محدودة ، ومن خاف العقل الإنسانى يقوم عالم الكشف . الإنسان يستطيع أن يقود نفسه خلال العالم الطبيعى فيضع العلم والفلسفة ولكن ثمت العالم الإلهى الرحب الممتد خاف العلم والفلسفة وهذا لا يستطيع أن يفتح للانسان أبوابه غيرُ الكشف والإيمان .

ومن ثم كان من واجب المسيحى أن يظهر أن الإيمان والعقل متفقان ، وفى هذا ما يضنى الكثير من النفوس المتدينة عند ما تحرص على أن تفكر . وذلك لأنه ثم صعوبة كبيرة فى التوفيق بين ما يراه العقل و بين ما تريد المعتقدات المسيحية أن تمليه . وهذا هو نفس الموقف القائم بين العقل والسلوك ، فهناك حكمة إنسانية يمكن أن تكون دقيقة صادقة إلى حد ما ، وهناك سلوك إنسانى يمكن أن يكون طيباً إلى حد ما ، ولكن من خاف كل هذا وأبعد منه توجد الحياة الأخلاقية الإلهية والحكمة الإلهية .

ومع ذلك فهناك فارق ؛ فالمسيحية تعترف بأنه ليس هناك من البعد بين الأخلاق الدينية والأخلاق الطبيعية مثل ما بين المعتقدات الدينية والحكمة العادية . فهى تقول كما تقول الأخلاق العادية : لا تقتل ، لا تسرق . . . الخ

كل قواعد الأخلاق متشابهة وذلك لأنها قد استفادت جميعها من تجارب الإنسانية كما أنها ثمار لحالة خاصة من الحضارة ؛ ولهذا كان الجمع بين الأخلاق الإلهية والأخلاق العادية أسهل من الجمع بين المعتقدات الدينية والعلم أو الفلسفة .

فإله علماء الهندسة والرياضة ليس الإله الذى يكشف عنه الإيمان ، الإله المكون من ثلاثة أشخاص ، الإله الذى له ولد والذى هو إنسان وإله فى نفس الوقت ، الإله المتجسِّد المفدِّى ، الإله الذى لا يستطيع العقل أن يعرف عنه شيئاً .

والإنسان من جهة أخرى كائن فيه من التعقيد والتغير وعدم الاستقرار ما يجعله أضعف فى سلوكه منه فى بحثه عن الحقيقة . فهو إذا أُسلم إلى قواه فحسب استطاع أن يسير فى مجال المعرفة إلى مسافة بعيدة ، ولكنه فى الحياة عرضة لكل المغريات ولسائر أنواع الضعف الخلقى التى تأتيه من جسده ، وعون الله لازم له ليزاول الحكمة الطبيعية مهما تكن تلك المزاولة متواضعة .

هذا هو الاتجاه المتفائل . وأما الاتجاه المتشائم فنجده عند كل تلك النفوس المعذبة التى ما فتئت تنادى فى كل عصور المسيحية ببؤس الإنسان وضعفه بغير عون الله ، ولقد وجد من الوعاظ منذ أوائل المسيحية وفى كل أطوارها ، ولا يزال يوجد حتى اليوم ، من يعود فى عنف إلى هذه الفكرة ، وتلك كما قلنا هى فكرة لوثر الكبيرة . فما يفعله الإنسان ليس إلا خطيئة ودنساً ، وطيبة الله تتفضل فلا تنظر إلى خطايا الإنسان . وكل مايستطيعه الرب هو ألا يحاسب الإنسان على تلك الخطايا ، ولكن ذلك لا يمنعها من أن تظل خطايا . فالله نفسه لا يستطيع إزاءها شيئا اللهم إلا عدم محاسبتنا عليها .

وفى هذا إنكار تام لقيمة الإنسان ، إنكار لحريته ولنشاطه الخاص ولقدرة العقل ، وهى نظرة مسرفة فى مضادتها للطبيعة ، ولكنها ليست كما قلنا نظرة أساسية فى صيغ الديانة البروتستنتية كلها ، فالنزعة الحرة فى تلك الديانة قد تخلصت من تسلط فكرة الخطيئة التى تثقل الإنسان ، وبذلك أصبحت البروتستنتية فى أحيان كثيرة مذهبا أكثر اعتدالا . وأما لوثر فقد كان وفيا لتقليد مسيحى قديم . ونحن نعلم إلى أى حد استغل أنصار جانسينوس[1] هذه الفكرة التى نتحدث عنها الآن كما أن بسكال قد جنح إليها أحيانا . القضاء السابق والعون الإلهى الذى لا يقهر تلك هى معتقدات مذهب جانسينوس المخيف . مذهب « المسيح الضيق الأذرع العاجز عن أن يحتضن العالم » كما يقول عنه بوسويه .

ونحن نستطيع أن نجد هذين التيارين فى الحكم الذى تصدره المسيحية على الحكمة القديمة ، وذلك لأنها لم تستطع أن تنفض يدها من تلك الحكمة ، فآباء الكنيسة الروحانيون

---

(١) جانسينوس : Jansénius قسيس ولد فى الأراضى الوطيئة سنة ١٥٨٥ ودرس فى جامعة لوفان وهناك تسمى باسم جانسينيوس أى ابن جان (ابن يوحنا) وقد درس مذهب القديس أغسطين مع صديق له دراسة عميقة وبخاصة فيما يختص بالعلاقة بين نعمة الله أو عونه وحرية الإرادة . وقد أودع نتائج بحثه هو وصديقه كتابا بقلمه عنوانه أوجستينوس Augustinus . ظهر هذا الكتاب بعد موت المؤلف سنة ١٦٤٠ وقد سماه بهذا الاسم لاعتقاده أنه قد صدر فيه عن آراء القديس أوغسطين الحقيقية فيما يختص بالعون الإلهى ، ومجمل آرائه هو أن البشر منذ الخطيئة الأولى لم تعد لهم حرية داخلية وذلك لأنهم يخضعون طوراً لتحكم الجسم وطوراً لعون الإله ولو أن الله أمدهم دائماً بعونه لما ارتكبوا خطايا ولكنه يرفض أحيانا أن يمدهم بذلك العون فيتركهم فريسة لأجسامهم التى تقودهم إلى الشر . وإذن فلا خلاص بغير عون الله . وهذا المذهب يخالف مذهب البابوية المعتبر المذهب العام فى المسيحية والذى يقول إن الإرادة الإنسانية حرة وإننا إذا كنا نرتكب خطايا فليس ذلك لأن الله يرفض أن يمدنا بعونه بل لأننا نفضل الشر على الخير . ولهذا اعتبر مذهب أوجستينوس بدعة وثارت حوله مناقشات طويلة فى فرنسا اشترك فيها باسكال وبوسويه وغيرهما . (المترجم)

قد عاشوا على الحكمة القديمة . وفلسفة القرون الوسطى المدرسية scolastique ليست إلا استخداماً للفلسفة القديمة وفقاً لمبادىء الدين المسيحى .

فالقديس توما مثلا قد ابتدأ تلميذاً أميناً لأرسطو ، ولم يتركه إلا عندما أدرك أن هذا الفيلسوف ليس مسيحياً ما دام لا يعرف الإله المكون من ثلاثة أشخاص . وفى الحق أن المسيحية لم تجهل التفكير القديم ، وإن كانت قد تسامحت معه أحياناً ورفضته أحياناً أخرى تبعاً للاتجاهين اللذين ميزنا بينهما .

وبمناسبة هذه المشكلة التقليدية الخاصة بفضيلة الوثنيين لم يكن من الممكن ألا ترى المسيحية تلك الفضائل الرائعة التى تحلى بها حكماء العالم القديم . وكان هذا هو السبب فى ظهور الحلول التى ذكرتها . فمن الآباء الروحانيين من ودّ لو يعترف بتلك الفضائل ويعزوها إلى الطبيعة إلى حد ما ، ومنهم من يفضل أن يفترض تدخل العون الإلهى عند أولئك الحكماء . وأخيراً قال بعضهم إن فضائل الوثنيين ليست إلا مظاهر وإنها فى الحقيقة رذائل فاخرة . وهذا الرأى ، وإن لم يكن هو رأى القديس أغسطين [1] على وجه الدقة ، إلا أننا نجد عنده ما يشابهه .

فلنذكر سقراط الذى ضرب المثل للفضائل الإنسانية والذى مات فى نبل إلهى فهو أيضاً قد هزم الموت ، ولربما كان فى ابتسامته من الانتصار مثل ما فى دعاء المسيح وهو بالجلجوثة [2] .

والمسيحيون لم يستطيعوا أن يغفلوا عن هذا النبل ، ولم يجرؤ أن يهاجم سقراط إلا اثنان أو ثلاثة من كتابهم اللاتينيين ؛ وأما الآخرون فقد طبقوا على حالة «سقراط» التفسيرات التى ذكرتها ، وإن لم تخل فى الحق من شىء من التكلف .

وعلى نفس النحو سارت الأمور أثناء تاريخ المسيحية كله . ففى نفس الوقت الذى صاح فيه « إرزم » العالم بالإنسانيات المسيحى الحكيم ، بتلك الجملة الجميلة « أيها القديس سقراط ادع لنا الله » ، هاج « الاصلاح » ضد سقراط وضد حكمة القدماء الضالة .

---

(١) القديس أوجستين : Augustin هو أشهر آباء الكنيسة اللاتينية (٣٥٤ م — ٤٣٠ م) ابتدأ حياته بالانهماك فى اللذات ثم تأثر بتعاليم القديس امبرواز فاعتنق المسيحية . ومن أشهر كتبه «مدينة الله» و « الاعترافات » و «رسالة فى العون الإلهى» ، ولاعترافاته بنوع خاص قيمة إنسانية بالغة . (المترجم)

(٢) الجلجوثة ، جبل إلى جوار بيت المقدس تقول المسيحية إن المسيح قد صلب فوقه . (المترجم)

فلنخرج من هذا الدرس بتلك الخلاصة ، وهى أن المسيحية فى بعض صيغها تقبل إلى حد ما وجود أخلاق طبيعية وأنها لم تستطع أن تتجاهل تلك الأخلاق التى وجدت بالفعل والتى مارسها العالم القديم كله وجزء من العالم الحديث ، وإن كانت تميل طبعاً إلى الحط منها فى سبيل تلك الأخلاق الإلهية التى تخطط أمام الإنسان آفاق الحياة الخالدة ، والتى تغمره بأشراقها ، وتغير من مظهر كل عمل مقدس تستطيعه طبيعته .

وهى تزداد تعلقاً بالأخلاق الإلهية كلما ازدادت نظرتها إلى الطبيعة البشرية تشاؤماً . وفى الواقع أن أساس هذه المناقشة هو طريقة تصورنا للطبيعة البشرية . فهناك من يفكر وفقاً للعقل وللطبيعة ، وفلاسفة العالم القديم هم ذوو السبق فى هذا الاتجاه وهم أساتذته . وهناك ذلك العدد الجم من الناس الذين يوازنون بين الطبيعة وبين عالم الإيمان الفسيح الغامض . والمسيحية التى اتخذناها مثلا ليست إلا حالة خاصة ، ومن الممكن أن نجد فى كل الديانات الأخرى مشكلة كتلك التى درسناها .

والآن ، ما هى المآسى وما هى التضحيات التى يدفعها عقل الإنسان وإحساسه ثمناً لسيطرة الإيمان على النفس البشرية ؟ ذلك ما سوف نراه فى الدرس الآتى :

٢ — الإيمـان

يمكن تلخيص الدرس السابق فى كلمات قليلة : الأخلاق المسيحية تفترض قبل كل شىء التمييز بين ما هو طبيعى وبين ما هو إلهى . الطبيعة البشرية عاجزة عن أن ترتفع بذاتها إلى الواجب الأخلاقى وبخاصة إلى السعى وراء الغايات التى يندبنا إليها الوحى الإلهى . وإذن فبدون تدخل الله تدخلا دائماً ، بدون ذلك الأثر الفعال الذى تحدثه القدرة الإلهية فى الطبيعة ؛ الأثر الذى نسميه عون الله أو رحمته (Grâce) ، سيظل الإنسان ضالا فى حياتنا الأرضية عاجزاً عجزاً تاماً عن أن يصل إلى غايته الحقيقية التى يحددها الدين . وفى هذا الدرس نريد أن نستعرض معنى الفضيلة عند المسيحى . نستعرض ما فى المثل الأعلى للحكمة التى تقدمها المسيحية للإنسان من أصالة وجدة . وإنه لمن البين أن الفضائل الأساسية التى تلحق بها كل الفضائل الأخرى هى تلك التى موضوعها الله ما دام هو الخالق للإنسان ، وهو الغاية التى إليها يسعى ، وهذه الفضائل الدينية هى : **الإيمان والأمل**

والإحسان . وأما فضائل الحكمة القديمة كالاعتدال والتبصر والعدل ، الخ ، فإنها وإن ظلت موفورة التبجيل إلا أنها تستمد كل قيمتها من الفضائل العليا . والمسيحى — كما قلنا فى الدرس السابق — يحب إخوانه فى الإنسانية ، لا لأنهم بشر مثله فحسب بل لأنه وإياهم أبناء « أب » واحد . ولما كان الإيمان هو الفضيلة التى تربط بين الإنسان والله ، فإنه هو أيضاً وسيلته للاتصال بالعالم العلوى الإلهى . الإيمان هو الذى يقوده إلى الأمل وإلى الحب . الإيمان والأمل والاحسان (محبة الغير Charité) تلك هى الفضائل الثلاث الكبيرة فى المسيحية . ونحن محاولون الآن عرض تلك الفضائل وإيضاح مضمونها والبحث عن نواحى الطبيعة البشرية التى يتصل بها ذلك المثل الأعلى من وجهة نظر الباحث فى علم النفس .

هناك اعتقادات تعدو أسبابها . فعندما يبرهن أمامنا على نظرية هندسية نصدق بها . ولكن تصديقنا لا يعدو البرهان ، وعندما نتناول إحدى وقائع الماضى يكون تصديقنا أقل ثباتاً ، وذلك لما يخالطه من بعض الشك ومن جانبٍ كبير من الاحتمال ، وإن كنا أحياناً نهمل ذلك الشك ونعتقد أننا متأكدون .

فى الحالتين السابقتين موضع نظرنا إما أفكار وإما وقائع . ولكن هناك اعتقادات تصدر عن عواطفنا . وذلك مثلا عندما يحلو لنا أن نؤمل فى مستقبل للانسانية خير من حاضرها فنتحدث عن اطراد التقدم . وتلك أفكار تقوم بلا ريب على أساس من بعض الحقائق الثابتة كملاحظتنا أن الحضارة الإنسانية قد تقدمت باطراد فى بعض النواحى . ولكن عواطفنا ورغبتنا ومحبتنا تعيننا على تخطى حدود ما يجب عقلا أن نأمله وأن نعتقده . هل المستقبل سيكون كالماضى فى تطور الجنس البشرى ؟ وهل البربرية لن تثب على الإنسانية من جديد ؟ ذلك ما لا نعلمه ولكنه يحلو لنا أن نعتقد وأن نأمل . هناك أناس يؤمنون إيماناً حاراً بأفكار كهذه . هناك رجال تنزل فكرة التقدم المطرد من نفوسهم منزلة الإيمان الدينى .

وأخيراً هناك أشياء نؤمن بها بالعادة وبحكم الضغط الاجتماعى . هناك معتقدات كثيرة لم نسبر قط أصولها . هناك أناس كثيرون يؤمنون « لأنهم قد عُوِّدوا أن يؤمنوا » والبشر كافة يشبهون فى بعض النواحى أولئك المؤمنين . هناك أشياء كثيرة نسلم بها ولم يحدث

اطلاقاً أن شككنا فيها ، وذلك لأننا نسمعها تقال أو نراها تفعل . والمعتقدات السياسية أو الأخلاقية عند كثير من الناس لا أساس لها غير هذه المبادىء . و إذن فهناك — إن جاز ذلك التعبير — ثلاث صيغ كبيرة للاعتقاد ، وسوف نرى أن هناك كذلك ثلاث صيغ كبيرة للإيمان ، وذلك لأننا إذا كنا قد استطردنا هذا الاستطراد ، فإنما فعلنا ذلك لكى ندل على أن الإيمان الدينى ليس إلا نوعاً من الاعتقاد .

وأول صيغة هى ما يمكن أن نسميه بالإيمان الضمنى . ذلك الذى يقوم على العادة ، على الايحاء الاجتماعى ، على المحاكاة .

والثانية تقوم على الإحساس . نؤمن لأن الإيمان يشبع رغبات القلب . نؤمن لأن الإيمان فرض محبوب ، فرض يصلح لطبيعتنا البشرية .

وأخيراً نؤمن لأن لدينا أسباباً تحملنا على الإيمان ، و إن تكن الأسباب متفاوتة الصحة فى سلّم كامل لقيمها ، ولكننا مع ذلك نؤمن ونؤمن مستندين إلى أسباب .

وأكبر رغبة عند الرجل المكون تكويناً علمياً هى أن يعطى إيمانه — ما استطاع — صبغة عقلية . نحن نحاول ما استطعنا أن نصل بمعتقداتنا إلى مرتبة اليقين ، فإذا لم نصل إلى ذلك — وكنا من رجال الفكر الذين يأبون أن يتابعوا فى سذاجة قلبهم وشهواتهم — بقى فى نفوسنا شىء من التردد والشك والاضطراب والضيق ، وأحسسنا أننا لسنا راسخين فى اعتقادنا رسوخاً تاماً .

وهذه ليست صفة الرجل المؤمن . و إيمانه لن تكون له قيمة إذا اقتصر على ما هو ثابت ثبوتاً يقينياً ونشأ عن ضغط الحقيقة العقلية . فنحن عند ما يبرهن لنا على نظرية هندسية لانستطيع أن نعتقد أن الحقيقة لاتتفق وتلك النظرية ، ومن ثم لا يكون لنا فضل فى الجزم بشىء لانستطيع الإفلات من وضوحه . والاعتقاد الذى يتكون على هذا النحو العادى ليس إلا شيئاً طبيعياً ، شأنه شأن كل عملية من عمليات العقل البشرى . ولكن الرجل المؤمن كما قلنا يحاول على العكس من ذلك أن يتصل بإله يعدو حدود العقل .

وكما أن الأخلاق الإلهية شىء مغاير للأخلاق الطبيعية ، حتى لنراها تملى على المؤمن واجبات لا يمليها القلب ، كذلك الأمر فى الإيمان : فهو يملى أنواعا من الاعتقادات التى لا علاقة لها بالعقل .

ولننظر فى الاعتقاد المسيحى : إله ينزل إلى الأرض ليفتدى الإنسان ؛ إله فى ثلاثة أشخاص ، هذا الاعتقاد لا يماشى العقل ، ورجال اللاهوت أنفسهم يعلمون ذلك حق العلم . والمؤلّهة (Déistes)[١] أنفسهم يترددون إزاء إله كهذا مكون من ثلاثة أشخاص ؛ إله له طبيعتان : طبيعة إلهية وطبيعة بشرية . يترددون إزاء كائن خالد صمد يصبح إنسانا فيألم كالإنسان ليفتدى خطايا البشر . إن فى المسيحية أنواعا من المعتقدات العجيبة التى يلقى أرسخُ المدافعين عنها إيماناً أكبرَ الصعوبات فى تبريرها . ومعنى ذلك أن الاعتقاد شىء غير عقلى نؤمن به أحيانا لأسباب عقلية وأحيانا أخرى لأسباب غريبة عن العقل . ومن ثم ، فالإيمان الدينى لا يمكن أن يكون إيمانا عقليا حقا . ومع ذلك يسعى هذا الإيمان إلى أن يكون عقليا . لماذا ؟ لأنه بدون تبرير عقلى يمكن لأى اعتقاد أن يبدو شيئا مشروعا . وإذا كنا نستطيع أن نؤمن معفين أنفسنا من فحص أدلة ذلك الإيمان ، فلماذا لا نؤمن عندئذ بكل الخرافات التى ترويها الأساطير القديمة ؟ ومن هنا وجب أن تكون لدينا أسباب وأن نقدمها . ولكنه إذا كانت الأسباب مسرفة الوفرة ، خرج الإيمان الدينى عن أن يكون قلبيا حقا صادراً عن إلهام من الروح المقدسة . ومن هنا الحيرة التى يقع فيها المسيحى فيما يتعلق بالإيمان .

لكى ننفث شيئا من الحياة فى هذا العرض النظرى ، دعنا نأخذ پسكال[٢] كمثل . وهو قد حلل الإيمان المسيحى تحليلا بالغ العمق فقال بوجود ثلاث وسائل للإيمان : العقل والعادة والإلهام . العادة وسيلة ما سميته بالإيمان الضمنى ، والعقل وسيلة الإيمان العقلى ، والإلهام فى نظر الباحث النفسى وسيلة الإيمان العاطفى . للعرف أو للعادة عند پسكال فضل

---

(١) les déistes « المؤلّهة » هم أولئك الذين يقولون بوجود الله وبالدين الطبيعى وينكرون الوحى والرسالة ؛ ويمثلهم بفرنسا فى القرن الثامن عشر روسو وڤولتير ومونتسكيو . (المترجم)

(٢) پسكال Blaise Pascal عالم بالرياضيات والطبيعة وفيلسوف فرنسى شهير حدثت له حادثة بجوار جسر نيى Neuilly على مقربة من باريس ومنذ ذلك الحين أخذت تتراءى له مشاهد هذيانية يرى فيها هوة إلى جانبه يكاد يسقط فيها فاتجه منذ ذلك الحين إلى الدين واعتزل فى دير بورروبال Port-Royal حيث أخذ نفسه بالتقشف والزهد وقد دافع عن مذهب جنسينيوس فى « خطاباته الريفية » وهاجم خصومه اليسوعيين أعنف هجوم . وهو كاتب مفكر ذو عبقرية فذة . ولقد مات قبل أن ينتهى من إتمام « دفاعه عن المسيحية » فنشرت الأجزاء التى كتبها بعنوان "Les Pensées" « الأفكار » . ولد سنة ١٦٢٣م ومات سنة ١٦٦٢م ؛ وآراؤه التى يبسطها المؤلف موجودة فى « الأفكار » . (المترجم)

كبير إذ تمحو العقبات من سبيل الإيمان ، فالرجل الذى يأخذ — قبل أن يؤمن — فى تأدية الشعائر كما يؤديها المؤمن يعد نفسه للإيمان بعمله هذا . وذلك أولا لسبب سلبى هو محوه لنوع من الحياة لا يتفق والإيمان ، وأنت إذا أسلمت نفسك للذات والشهوات لن تصل إلى الإيمان مهما أجهدت عقلك . وعلى العكس من ذلك عش كما لو كنت مؤمنا ، وأرغم نفسك على ذلك النوع من الحياة ترَ أنك قد حطمت العقبة الأساسية . إننا بعمل ما يعمله المؤمن نصل أحيانا إلى أن نوحى لأنفسنا بالإيمان نفسه ، وهذه ملاحظة نفسية بالغة العمق . ونحن نعلم أنه فى تصنع عاطفة ما بَدء بالإحساس بها . فإذا عملنا على التمكين لذلك الموقف وأخذنا فى تنمية البذرة لن نلبث أن نخلص من عملنا هذا بصورة تخطيطية صادقة لتلك العاطفة .

وكذلك الأمر فى الإيمان . فالرجل الذى يرغم نفسه ويستبله فيأخذ من الماء المقدس يمكن أن يبدأ فى الإيمان بتصنع صادق يصبح فى النهاية إيمانا قويا . وللعادة أثر آخر فهى تمكن للاعتقادات وتثبت فى النفس أعراق النتائج والحجج التى تصل إليها . وهذا مبدأ آخر ، وذلك لأننا لسنا الآن إزاء إرغامنا لأجسامنا وإنما نحن إزاء مؤمن اجتمعت لديه أسباب الإيمان ، وأتت العادة فثبتت فى نفسه أعراق النتائج التى استخلصها مما لديه من حجج ، وبذلك أعفته من وضعها باستمرار نصب عينيه .

والوسيلة الثانية هى العقل ، وبسكال بلا ريب لا يترك له إلا مجالا ضيقا . وسوف نرى لماذا فعل ذلك . ومع هذا فإنه يستخدمه . فهو يستخلص من الانتقادات التى يوجهها العقل لنفسه سببا للإيمان . وما هى العقبة الكبرى التى تعترض المسيحى ؟ أليست العقل الذى يناقش الدين ؟ ! ولكن العقل بنقده لنفسه لن يلبث أن يعترف بوجود عدد كبير من الحقائق التى تتجاوزه ، فيعجز عن إدراكها ، وبذلك يسلم بأن الحقيقة المطلقة ليست فى الواقع فى متناوله ، فإذا صح ذلك فلماذا لا نسلم بأن الاعتقاد الذى يعدو العقل يمكن أن يكون صحيحا ؟ وبسكال يحاول أن يظهر أن اليقين نفسه ، وأن الوضوح فيهما شىء لا يمكن التدليل عليه ، وأننا نسلم بنوع من الجبر الداخلى الذى لا يمكن تبريره ، وهو أشبه ما يكون بالغريزة « إن للقلب حججه التى لا يعرفها العقل » . قلب وغريزة ومبادئ . وعالم الهندسة نفسه يصل فى نهاية برهانه إلى أشياء من الوضوح بحيث لا تقبل برهانا ، وهو يسلم بها بحافز شعورى لا بإيمان عقلى يمكن تبريره . ومن ثم فإنه لما كان القلب عند بسكال هو الذى يحس

بوجود الله لا العقل ، فإن ذلك الإله الذى يدركه القلب يصبح إلهاً مشروعا أمام العقل بحكم نقد ذلك العقل لنفسه . ولكن هذا ليس معناه عدم وجود أسباب للايمان ، فهناك مثلا معجزات المسيح وفيها يرى بسكال سببا للايمان ؛ ولكن العقل يقبل الشك لما فيه من ضياء وظلمة ، وفى ضيائه أحيانا من الاضطراب ما يمنعنا من أن نستسلم إليه طائعين ، ومن ثم يعجز بنفسه عن أن يحملنا على التسليم .

وإذن فأسباب الإيمان ليست حاسمة بالنسبة إلى المؤمن ، ووظيفة العقل الأساسية فى الإيمان العقلى ليست إلا فى نقده لنفسه . وهذه الفكرة قد استخدمها رجال الدين مرات كثيرة محاولين تحطيم العقل بالعقل نفسه ، وذلك خدمة للايمان .

والوسيلة الأخيرة هى الإلهام . الإلهام عند بسكال هو الشعور القلبى الذى يحمل الإنسان على أن يهب نفسه . يهبها هبة تامة كما يفعل المولهون . الإيمان أشبه ما يكون بالوله ، ولكن الإلهام أيضاً التفاتة إلهية — فيض من الله .

بفضل الإيمان نستطيع فهم الإنسان ، وكلنا يذكر تحليلات بسكال الشهيرة . الإيمان يمكننا من أن نشمل بنظرة واحدة عظمة الانسان وحقارته . وهو يحاول أن يجمع فى الحكمة المسيحية بين المذاهب المتعارضة فى الحكمة القديمة فيرى أن النفس عند الرواق والنفس عند البيرونى Pyrrhonien.[1] ليستا إلا أجزاء من النفس المسيحية . ليستا إلا أشلاء من الطبيعة البشرية الكاملة ، إلا حطاما من نفس إلهية . النفس البشرية عظيمة وحقيرة معاً . متضعة ولكنها غير محدودة ، نفس عجيبة بعدم تناهى حدودها .

وليس ثمة غير كلمة واحدة نكمل بها النقص عند بسكال . تلك الكلمة هى ما أشرت إليه سابقا وهى التى تعوز الصورة التى صورها للايمان المسيحى وتجعلها غير كاملة ، وأعنى

---

(١) البيرونى Pyrrhonien نسبة إلى بيرون : Pyrrhon أول فلاسفة الأغريق الشكاك فى القرن الرابع ق م فقد كان ينكر استطاعة الإنسان أن يصل إلى الحقيقة وعنده أن الكائنات العضوية خاضعة باستمرار لتجدد مستمر ومن ثم فنحن لا نستطيع أن ندرك غير مظاهرها الخارجية ونحن نلق دائماً عند البشر أخطاء مختلفة ، متناقضات فى التفكير وخداع من الحواس وإذن فالبحث عن الحقيقة لا يستند إلى شىء ثابت ولذلك فمن واجب الحكيم أن يتوقف عن الحكم فهو يتبع المظاهر دون أن يحكم بحقيقتها وفى ميدان الأخلاق يدعو إلى أن نصل إلى سعادة سلبية تتلخص فى عدم التأثر وهذا الشك الذى قال به بيرون عظيم الخطر على نشاطنا الروحى وهو مختلف عن شك ديكارت المنهجى الذى اتخذ منه الفيلسوف الفرنسى سبيله إلى اليقين وأما عن أخلاقه فمن البين أنها تتفق مع الأخلاق الرواقية (المترجم) .

خوفه من تحكيم العقل ذلك الخوف الذى نجده فى « الأفكار » . فهذه القسمة ليست من قسمات الديانة الكاثوليكية ، وفى المذاهب المدرسية الكبيرة أوضح دليل على ذلك . فالكاثوليكى يستشهد بالعقل فى تأييد الايمان ما استطاع ، والمذاهب المسيحية الكبيرة تطمح إلى حد ما إلى أن تدلل على أن الايمان الدينى استمرار للطبيعة البشرية . فهناك مفكرون كالقديس توما مثلا قد توفروا للتدليل على أن الله فى قمة المعرفة البشرية إذا صح ذلك التعبير . هناك لاهوت عقلى وهناك دين طبيعى ، وهذا الدين الأخير هو الذى يمهد السبيل للديانات المرسلة ، ثم إن العقل هو الذى يمد وشائج الايمان العقلية كوجود الله مثلا ، وهو يفعل ذلك بفضل قواه الذاتية .

ولكن بسكال قد رفض هذه النظرية لأنه كان يحذر الانسان ، ولأنه كان يعمل ضد الجزويت ، أولئك الذين كانوا يجنحون بالدين إلى الناحية المدنية ، ويسلمون للطبيعة البشرية بالشىء الكثير ؛ ومع ذلك فقد استخلص من تجارب الجزويت فى التربية وفى الدين ملاحظات كثيرة كتبها عن العادة .

هذا مثل للرجل المؤمن نستطيع أن نأخذه كأنموذج للايمان المعقد الكامل تقريبا ، وذلك مع مراعاة التحفظ الذى ذكرته . ونحن نلاحظ حولنا ضروبا متعددة من الايمان : نلاحظ مؤمنين بالعادة يذهبون إلى القداس محاكاة للغير واحتراما للضغط الاجتماعى . ومؤمنين متقدين مضطربين متقلبين ، وأخيراً مؤمنين متعقلين متفاوتى التوفيق فى حجاجهم . هناك « ضروب من الطبائع البشرية » والنفس الواحدة تمر بعدة أنواع متوالية من الايمان . ولقد قال جان جاك روسو إنه قد آمن فى طفولته بالضغط ، وفى شبابه بالعاطفة ، وفى نضوجه بالعقل ، وفى شيخوخته لأنه كان دائما قد آمن .

والآن فلنبحث على عجل عن طبيعة ذلك الايمان الذى خططنا سبله — علام يرتكز وعلى أى الخصائص البشرية ينهض ؟

الايمان الضمنى قبل كل شىء نتيجة لمزاولة الشعائر وللضغط الاجتماعى . لمزاولة الشعائر أولا ، ففى كل شعيرة منهج يدعو إلى الايمان . يؤديها الفرد فى جو فكرى إذا صح هذا التعبير . يأخذ من الماء المقدس فيعيش فى جو دينه . وهو لا يقف عند مزاولة بعض الأعمال اليدوية ، ففى عمله هذا ما يمهد للايمان كما قلنا . كما أن هناك شعائر أخرى شفوية

كالصلاة مثلا وكقراءة الكتب المقدسة . الطقوس تسوق المواظب عليها فى أعقاب دينه وتعينه على أن يحيا الحياة الالهية . والسنة المسيحية بأعيادها أليست احتفالا مستمراً بحياة المسيح ؟

الحياة المستمرة وسط الذكريات التى تتعلق بأحداث ما ، تجذبنا إلى تلك الأحداث وكأننا قد نومنا تنويماً مغناطيسياً . ونحن نعلم الدور الذى يريد « أوجست كنت » من الاحتفال بالأعياد أن يلعبه فى ديانة الإنسانية التى نادى بها .

ومن الناحية الأخرى كثيراً ما يصحب الطقوس نوع من الإثارة والهوس إذ تتبادل العواطف وتتقد ، ونحن نعلم كيف أن الجماهير تتهوس عندما ترتد عاطفة كل فرد إلى الآخر وتنقدح معها ، وكل من رأى جمهوراً متحمساً يستطيع أن يلاحظ تلك الظاهرة .

وأخيراً يلعب الضغط الاجتماعى دوراً هاماً ، فكل عضو فى جماعة دينية يتشبع بإيمان تلك الجماعة برد فعل آلى منها . نحن غرقى فى الهيئة الاجتماعية التى تحوطنا وفينا أشياء كثيرة لم نكونها بأنفسنا ، ثم إن الجماعات الدينية منظمة تنظيما قوياً ، وهى تملك لتدعيم معتقداتها وطقوسها أنواعاً مختلفة من الجزاءات جزاءات : على الآراء بل وجزاءات بالحرمان لمن يخرج عن الدين .

والإيمان العاطفى أمره بسيط ، فهناك أشياء كثيرة نعتقد بها لأننا نرغب فيها ونحبها . والرجل المؤمن ، الرجل المتعبد ، يسلم نفسه بكل جوارحه إلى ما يعتقده . وهو يؤمن لأن الدين يحقق رغباته . وما مصدر قوة الدين وسحره ؟ هو اتفاقه و بعض الميول العميقة فى الإنسان . الدين المسيحى إجابة لبؤس الإنسان وعجزه وحاجته إلى الخلاص بفضل عون خارجى ، و بهذا يتميز الرجل المسيحى .

فى الوقت الذى أخذت فيه الحضارة القديمة تترنح وأخذ العالم الأغريقى الرومانى يفنى ، رأينا شيعاً دينية ومعتقدات أجنبية تنهض فى الأمبراطورية وقد أتت من كل جهات العالم و بخاصة من بلاد الفرس ومصر وسوريا وفريجيا وكل هذه المعتقدات تؤكد عجز الطبيعة البشرية . والحاجة إلى تجديد الحياة بعون إله — إله يقاسى الموت فداء لمن يؤمن به — ليست فى بعض مراحل التاريخ إلا هبة من الطبيعة البشرية ؛ والديانات تأتى عندئذ لتشبع تلك الحاجات بما تقترحه من معتقدات . وفى الديانة المسيحية أشياء كثيرة تشبع

ما تهفو إليه بعض النفوس وما تستشعره من عواطف ؛ فكل أولئك الذين يحسون بخطيئة أصيلة قد دنست أرواحهم أعمق تدنيس ، كل أولئك الذين يحسون بعجزهم المطلق وعدم قدرتهم على عمل شيء بأنفسهم ، كل أولئك الذين يقولون مع الشاعر إنهم لا يستطيعون عمل الخير الذى يحبونه وإنهم يعملون الشر الذى يبغضونه ، كل هؤلاء الناس يناديهم ويغريهم ويسحرهم الاعتقاد فى الفداء والتجسد ، الاعتقاد فى دين الخلاص .

والعقل يحاول أن يدلل ، ولكن الإيمان لا يسمح له بأن يسرف فى ذلك التدليل ومن ثم جاء عدم ثبات ذلك المزيج الذى يمكن أن نسميه الإيمان المتعقل . ولننظر إليه يعمل فى تدعيم المعتقدات الدينية .

نحاول اثبات الحقيقة التاريخية للكتب المقدسة ولوجود المسيح والحدوث معجزاته فعلا ، ثم نقول إنه إذا كان كل هذا صحيحاً تاريخياً فهذه الشخصية لا يمكن إلا أن تكون إلهاً ، ومن الجهة الأخرى نقول إن العقل يثبت وجود إله لا يمكن أن يخطئ أو أن يخدعنا ، وإذن فهذه الشخصية هى ذلك الإله الذى لا يمكن أن يُعلِّم البشر شيئاً غير الصدق المستقر فى طبيعته الإلهية ذاتها . ثم نزعم أنه قد علم البشر كل تلك المعتقدات التى يدعو إليها الدين .

تلك هى بطولة العقل فى محاجته عن الدين محاجة تدعو المؤمن إلى أن يبحث فى التاريخ وفى الفلسفة عن أسباب لإيمانه بالرسالة . وكل الصعوبات التى تنشأ عن هذا الموقف قد أحس بها مؤمنون ومتدينون كثيرون . ولا شيء أدعى إلى الخيبة من البحث عن الحقيقة التاريخية للكتب المقدسة وذلك لأن من يأخذ مخاصاً فى ذلك البحث لن يلبث أن يصل إلى أشياء تغاير مايقول به الإيمان مغايرة تامة . وأما عن الفلسفة فهل هناك ما هو أوهى من الأسس الفلسفية للإيمان الدينى ؟ ولكن خاصية الإيمان هى فى أن يرتفع المؤمن فوق تلك الاضطرابات وأن يعبُر — فى وثبة — تلك المنطقة المعتمة التى تكمن بها الحقيقة . وبذلك يتخطى اليقين العقلى ليقفز فى هوة الإيمان .

على هذا النحو يتكون الإيمان من كل تلك القوى التى حاولت تمييزها وتحليلها ، قوى خارجية آلية : إيحاء ومحاكاة وضغط اجتماعى وعادة ، ثم قوى عاطفية شعورية وأخيراً تلك المحاولات العقلية التى تحدثت عنها .

فى نهاية تلك السبل إلى الايمان نجد يقيناً لا حدود له ، وفى هذا مايدعو إلى الغرابة

إذ أنه ليس لدى العقل البسيط ما يقرر به ذلك اليقين .

هذا عن عرض الإيمان وتحليله ، و بفضله يتصل المسيحى بالعالم الإلهى ، وبذلك يتمكن من عدد من الخيرات التى يأملها ؛ وهو محمول على محبة الكائنات الإلهية التى تحيا فى تلك الجماعة الروحية المندمج فيها . وأما أن حبه خالص أو مشوب بمصلحة فذلك موضع الجدل بين علماء اللاهوت ، والجدل بين علماء النفس .

منذ الوصول إلى الإيمان تبتدئ الحياة الالهية ، الحياة الدينية الحقة بالنسبة للمؤمن ، وتصبح لكل أعماله قيمة خاصة . فكوب الماء الذى يقدمه لفقير يقدمه باسم الله .

وهكذا تتزاوج الحياة البشرية بحياة دينية إلهية وهذا هو أساس المسيحية . مزاوجة الحياة الطبيعية ، مزاوجة الحياة البشرية بذلك العالم الآخر الذى يعدو فى نظر المؤمنين كل ما يكشف عنه عالمنا هذا ، تلك حقيقة قد حاولتها كل الديانات الواحدة تلو الأخرى .

ولقد أخذتُ المسيحية كمثل وهى بالنسبة إلىَّ الديانة التى من الطبيعى أن تعرض لى . ولكنه من الواجب أن نعترف أنها ليست الوحيدة التى تفكر على هذا النحو ، فكل الديانات تفكر نفس التفكير . وحتى عند اليونان القدماء ، لم يتحرر من فكرة الدين غير القليل من الحكماء . ولم تعد فكرة الطبيعة إلى الظهور إلا رويداً رويداً فى عصر النهضة ، تلك الطبيعة التى كانت قد نسيت وجحدت .

والآن فلننتقل من هذا التحليل المجرد إلى الحقيقة المحسوسة التاريخية الحية . ما هى القدسية المسيحية ؟ من هم أعلام المسيحية ؟ وكيف تحقق فى الواقع ذلك المثل الدينى الأعلى الذى نبت فى الإيمان ؟

٣ — القدسية

سنتحدث اليوم بالتفصيل عن الصور الأساسية للمثل الأعلى المسيحى كما تحقق فى الواقع .
لكل حضارة أبطالها . والبطل رجل يشخص ويمثل — على نحو جليل — ما يمكن أن نسميه قيمة : قيمة أخلاقية أو قيمة اجتماعية أو قيمة سياسية تكوّن فى وقت ما جزءاً من المثل الأعلى لهيئة اجتماعية ما .

البطل إذن هو ذلك الرجل الذى يمثل على نحو جليل فضيلة أو صفة تقدرها هيئة

اجتماعية ما تقديراً خاصاً ، ومن ثم فهو إلى حد ما رمز لتلك الهيئة وكأنه ممثل واقعى ومثالى معاً : ممثل يلعب تاريخها . هو انموذج للفضل والقدسية ، ممثل للفضيلة . والهيئة الاجتماعية التى تتبين فيه مثلها الأعلى المشرق ، مثلها الذى تعتز به — نراها وقد ألهَّته إلى حد ما . ففى الديانات القديمة مثلا ، كثيراً ما رأينا الأبطال يصبحون أنصاف آلهة . وحتى فى الحضارات الأحدث من ذلك نرى نوعاً من التأليه الروحى والمعنوى لأعلام الإنسانية المبرزين . ونحن جميعاً نحمل نوعاً من التقديس لعظماء الرجال الذين كشفوا لنا عن الحياة الأخلاقية والعقلية ، ولكن ذلك التقديس ليس تقديساً دينياً إذ يظل فى حدود الروحية الفردية .

المسيحية أبطالها ككل هيئة اجتماعية ، ولكن هؤلاء الأبطال يسمون قديسين لأن القدسية هى المثل الأعلى للحكمة المسيحية . وكما أن الرواقيين مثلا كانوا يعجبون بهرقل ويجلونه كأنموذج للشجاعة التى تجرؤ أن تجابه كل المخاطر فكذلك المسيحيون يرون فى القديس كل الفضائل الجليلة التى حاولنا فى الدرس السابق أن نحدد ملابساتها الإلهية .

الأبطال فى المسيحية يلعبون دور الوسيط كما كان يلعبه أبطال الحضارات القديمة . لقد وجدت عبادة القديسين فى المسيحية كما وجدت عبادة الأبطال فى الوثنية الأغريقية . فلننظر عن قرب فى مسألة القدسية . من الممكن أن ترتفع كل الفضائل الدينية إلى درجة عالية وبذلك تصبح جزءاً من المثل الأعلى للقدسية . ففى المسيحية مثلا نجد أنواعاً من القديسين ، قديسين أصبحوا كذلك لأنهم رأوا فى الفقر عبادة فأعرضوا عن طيبات هذا العالم ، وآخرون لأنهم كانوا من الرسل أو من كبار الملوك المسيحيين فحسب . ثم إن المثل الأعلى فى القدسية قد تطور خلال العصور . والهيئة الاجتماعية مهما حرصت على أن تظل كما هى ، والجماعة الدينية — وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية — مهما ادعت أنها لم تتغير ، لا يمكن أن تفلت من حكم الزمن . فبعض القيم التى لاحت فى بعض العصور مشرقة قد فقدت فى عصور أخرى الكثير من اشراقها .

عند بدء المسيحية كان أحق الناس بالاجلال فى نظر الجماعات المسيحية هو الرسول وبعد ذلك بقليل أصبح الرجل الزاهد .

كم من أشياء عملت فى صحراء مصر لترويض الطبيعة البشرية واخضاعها ، أشياء لم يعد يقدرها اليوم إلا القليل النادر من الناس . والجماعة الدينية لا تقترح اليوم — كمثل أعلى

المؤمنين — ذلك الزهد العنيف الذى كان موضع الاجلال فى القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الكنيسة المسيحية ، فلقد هدأ ذلك المثل الأعلى واعتدل وأصبح إنسانياً إن صح ذلك التعبير .

ذلك لأن الجماعة الدينية الأولى كانت تعيش مقتنعة بأن هذا العالم سائر إلى نهايته وفقاً لتعاليم المسيح الذى كان يبشر بأنه سيعود ليحقق فى الأرض مملكة مسيا[1] : Messie حيث يكافأ المقسطون .

كانوا إذن ينتظرون السيد ، ومن ثم فيم التعلق بطيبات هذا العالم ؟ كانوا يعيشون فى الانتظار . فى تأمل السيد الذى سيأتى ، ولذلك أعرضوا عن طيبات هذا العالم كلها . وفى الوثائق المسيحية الأولى ما يدلنا على أن الجميع كانوا يرون فى الزهد عبادة فيأخذون أنفسهم به . ولكن السيد لم يعد . فقالوا إنهم قد أخطأوا فهم تعاليمه وحاولوا تفسيرها على نحو آخر . إنه لن يأتى إلا فيما بعد . وإذن فأمام الكنيسة تاريخ طويل وها هى تنتشر فى بقاع الأرض . ثم إن المسيحيين الأوائل ، الذين التفوا حول الرسل ، متعصبين لدينهم — وقد حفزتهم دفعة من الإيمان الآمر — هؤلاء لم يلبث أن حل محلهم مسيحيون أكثر هدوءاً ، مسيحيون بمولدهم ، حياتهم أكثر دنيوية .

إذن ما العمل ؟ أولئك الذين يريدون أن يتمسكوا بالمثل الأعلى الأول بدقته الصارمة لا بد لهم من أن ينسحبوا من هذا العالم ومن أن يعيشوا فى عزلة ، لأن الجماعة الدينية قد خففت من حدتها . وهذا ما كان ، فقد اعتزلوا . وهؤلاء هم الزهاد الذين يتحملون مخاطر زهدهم وقد بالغوا فى تطبيقهم لمبادىء إفناء الجسم التى كانت القاعدة العامة فى الكنيسة الأولى كلها ، ولكنهم لم يعودوا إلا نفراً قليلا يتمسك بذلك المثل الأعلى . ومن هنا كان الاجلال الذى يحوطهم وقد تمثل فيهم الإيمان نقيا والتعبد جميلا وبذلك أصبح الزاهد أحد أعلام المثل الأعلى المسيحى عند جماعة المسيحيين .

ومن جهة أخرى بقى فى دنيانا ذلك الرجل الذى يجابه العالم ويجابه الجماعة الوثنية معلناً إيمانه المسيحى ، وهذا هو الشهيد الذى مات فريسة لاصطدام الديانة المسيحية — وقد ابتدأت تستقر وتنتظم — بالأمبراطورية التى أخذت تدافع عن نفسها وترفض أن تموت ، فتجالد المسيحيين .

---

(١) مسيا معناه الرسول ، والمقصود هنا هو المسيح الذى سيعود ليحقق العدل فى الأرض . (المترجم)

وسوف يبجل الشهيد الذى يعلن إيمانه و يدفع حياته ثمناً لذلك الإيمان تبجيلا خاصا ، وسوف يصبح كالزاهد من أكبر الشخصيات الدينية . ولكن الكنيسة لم تلبث أن تغلبت على الوثنية وقد سيطرت على الإمبراطورية منذ عهد قسطنطين ، و بذلك اختفى الشهداء . وإنه وإن لم يخل الأمر من وجود بعضهم من حين إلى حين كما يحدث فى البلاد الوثنية التى تبشر فيها الكنيسة ، إلا أن الاستشهاد لم يعد شيئاً مألوفاً فى الحياة المسيحية .

وعندئذ تظهر شخصية أخرى هى شخصية الأسقف : الأسقف المقدس رئيس الجماعة الدينية ، القاضى فى الايمان ومدير الكنيسة . وهو فى ساعات الحرج يحكم البلدان ويحل محل السلطة الامبراطورية عند انعدامها ويدافع عن المدينة ضد البرابرة .

وهذا مثل أعلى جديد نراه ينهض . وفى تاريخ الغاليين [١] أمثلة عديدة لأولئك الأساقفة الذين قاوموا الغزاة فى أحرج المواقف .

وكذلك يظهر الدكتور ، ذلك الذى يعرف أصول الدين ، أبو الكنيسة . العالم باللاهوت . فى البدء لم يكن للايمان تعاليم . فالأجيال المسيحية الأولى قد عاشت على رؤيتها المسيح أو رؤيتها لمن عاشروه . عاشوا فى ذكرى أقواله ، فى جو تعاليمه . ولكن سرعان ما نظمت أصول المذهب وأخذت تلك الأصول تتعقد شيئا فشيئا . ومن هنا ظهرت الحاجة إلى رجل وظيفته معرفة المذهب وشرحه والدفاع عنه ضد الملحدين ، ثم تبريره أمام المؤمنين الذين يريدون أن يعرفوا أسباب إيمانهم . وهذا هو أبو الكنيسة أولا ثم الدكتور ثانيا . وعند مايعود العلم القديم إلى الظهور سيكون الدكتورُ المدرسَ الذى وصل إلى الأوج فى القرن الثالث عشر . وأكبر شخصية من هذا النوع هى شخصية القديس توما الأكيتى وقد حاول أن يتمثل الحكمة القديمة وأن يجعل الإيمان المسيحى امتداداً لها ، وهذا ما يسمى بالمدرسة . فهى ليست إلا مجهوداً روحياً لمزج العقل اليونانى بالايمان المسيحى ، ولكنه فى نفس ذلك الوقت تقريباً أخذ يظهر مثل أعلى جديد فى الرهبنة .

لقد كان الرهبان الأوائل متوحّدين Anachoretes. [٢] ثم أخذوا يجتمعون شيئا فشيئا ليعيشوا سوياً بمعزل عن العالم .

(١) « الغاليون » هم سكان فرنسا الأصليون . (المترجم)

(٢) أناكوريت Anachoretes ترجمناها بالمتوحدين ومعنى اللفظ اليونانى المعتزلون ولكنا تجنبنا هذا اللفظ منعاً للبس مع الطائفة الإسلامية المعروفة . (المترجم)

ولقد أخذت فكرة الرهبنة تتغير فى بطء تغيراً عجيباً . وذلك لأن الكنيسة الرومانية بامتداد سلطتها أخذت تستهدف لما يستهدف له كل سلطان إذا امتد ، فالأجزاء المختلفة فى تلك الامبراطورية غير المتجانسة أخذت تنزع إلى الانفصال بعضها عن بعض .

والموظف الكنسى أى القسيس — وهو الشخصية المحلية المولودة فى الاقاليم — لا يقاوم مقاومة جدية ذلك النزوع إلى الاقليمية ، وهو بعدُ نزوع يكاد لا يكون منه مفر .

لقد لاقت جماعات الرهبان تلك الحاجة الجديدة . فهم يكوّنون طبقة من الكهنوت العالمى الذى لا ينتمى إلى بلد بعينه . كهنوت رومانى صرف يقوم فى موازاة الكهنوت المحلى : كهنوت اسبانيا أو فرنسا أو ألمانيا . هم بمثابة جيش روحى من المتطوعين الذين لا تربطهم رابطة بأى بلد وإنما هم جند البابا . وعلى هذا تتوفر جهود كل جماعاتهم الكبيرة : الدومنيكان والفرنسيسكان ثم اليسوعيين بنوع خاص .

ولقد حقق اليسوعيون تقريبا المثل الأعلى فى ذلك . ففكرة إنياس دى لويولا Ignace de Loyola [1] هى أن يضع فى خدمة البابا جيشا حقيقيا من المتطوعين الذين لا علاقة لهم بأى ملك أو أى حاكم خاص وإنما يخضعون لأوامر البابوية مغمضى الأعين ويذهبون فى كافة أنحاء المسيحية والعالم الوثنى ليثبتوا من سلطة الحبر الأعظم : Souverain Pontife

وهكذا نرى مثلا أعلى جديدا يأخذ فى الظهور ، وهو الراهب الغازى إن صح ذلك التعبير . فالأمر لم يعد أمر زاهد يعتزل فى الصحراء غارقا فى حلمه بالكمال الشخصى : بل على العكس أمر راهب يعيش فى دنيانا ويطمح إلى الاستيلاء على السلطة الزمنية ليخضعها للكنيسة الرومانية .

فى هذه الأمثلة ما يكفى ، ولا داعى للاستمرار فى السرد إلى ما لا نهاية له . ولو أننا تابعنا تاريخ الكنيسة لوجدنا شخصيات أخرى تأخذ فى الظهور .

تلك إذن أنواع من المثل العليا الدينية التى لاقت فى العصور المختلفة حاجات مسيطرة ، وكان هذا سببا فى إجلال الهيئة الاجتماعية لها إجلالا خاصا . فالقدسية هى

---

(١) Ignace de Loyola اناس دى لويولا سنة ١٤٩١ م . سنة ١٥٥٦ م قسيس اسبانى مؤسس نظام اليسوعيين . (المترجم)

الأخرى تتغير كالبدْع (الموضة) — إن صح ذلك التعبير — ومن حين إلى حين تظهر قيم جديدة أو مجددة كالقديس فنسان دى بول مثلا . ففكرة المحبة الفعالة قد أخذت فى شخصه أهمية عظيمة ومعنى حديثا لم تغفل عنه الكنيسة منذ ذلك الحين قط .

ومن ثمّ فأولى نتائج بحثنا هى أن شخصية القديس ليست لها صورة ثابتة لا تتغير، بل صورة متغيرة متباينة كالهيئة الاجتماعية التى تعبر عنها فتكون موضع تقديسها . وشخصيات القديسين المختلفة ليست إلا تعبيرات تاريخية عن التطور الدينى للهيئة الاجتماعية ؛ ومع ذلك أما نستطيع أن نجد خلف هذه التغييرات — التى لم يكن بد من أن نبدأ بعرضها — بعض الخصائص الثابتة الخالدة ؟

لقد مس سانت بيف فى كتابه الجميل عن بور رويال Port Royal مسألة القدسية فقال بحق إن للقديس المسيحى، ولكل قديس فى كل دين، خاصية بارزة هى أنه يحيا فى حالة نفسية اعتادت التسامى إلى الكائن المطلق كما اعتادت الانسجام مع نظام الوجود . ولقد تحدث كذلك حديثاً مرهفاً عن سحر العواطف الدينية وعن سر التسامى الذى يعتقد القديس أنه يحمله عند ما يصل إلى تلك الحالة الرفيعة الأليفة من حالات الطبيعة البشرية . وفى الحق أن القديس كما تبصرنا به التراجم والتحليلات — يحيا فى حالة جذب بعالم رفيع من العواطف الدينية السامية . وعن تلك الحياة النبيلة التى يستقر بها تصدر أعماله حتى أهونها شأنا . وفكرته عن القيم الدينية التى يتأملها وجها لوجه هى التى توجه حياته العملية كلها وتسيطر عليها .

ولكنه — من وجهة نظر أخرى — يلوح غالبا شخصا به شذوذ ، وذلك طبعا لأنه لا يمثل التيارات السطحية فى الهيئة الاجتماعية ، ومن ثم يجد نفسه فى تعارض مع عادات الحياة المدنية ومع آراء من يحيطون به وتصرفاتهم ؛ والناس يتساءلون بادئ الأمر عن اتزانه العقلى . فالدراويش المتجولون والزهاد من المسلمين يلوحون لنا غالبا أشخاصا شاذين شذوذا يمس الجنون . والقديسون المسيحيون لديهم شىء من هذا . ومن الواجب أن نعترف بوجه عام بأن كل شخص يمثل شيئا ساميا فى الإنسانية لا يخلو من غرابة وأحيانا من شذوذ العبقرية وذلك بحكم مناقضته لمن يحيطون به .

هاتان هما الخاصيتان المطردتان إلى حد بعيد فى القديس : حالة الجذب التى تمكنه

من ملامسة العالم العلوى ، ثم ذلك النوع من القلق العصبى والإحساس المسرف الذى لا يخلو أحيانا من إثارة التساؤل ؛ وموضع الصعوبة بالنسبة للشخص هو التوفيق بين هاتين القوتين . والإحساس المتقد شىء ثمين وذلك لأنه يمكن صاحبه من أن يأتى أمورا لا يأتيها الرجل العادى ؛ فنحن عندما نقرأ «حياة القديسين» نجد من أعمال البطولة الخارقة ما يحملنا على الاعتراف بأنه لابد للقيام بها من طبيعة تغاير طبائع العاديين من الناس ؛ ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نسير إلى ما لا نهاية له فى احتقار الحقائق اليومية احتقارا مستمرا . وإذن فالمزيج شاق ولم يستطعه إلا نفر قليل . والكنيسة كثيرا ما تقف حائرة أمام أنواع من الشذوذ فى القدسية ، وإن تكن الفضائل الأخرى السامية تغطى ذلك الشذوذ وتذهب به ، ومع ذلك فربما كانت الكنيسة أكثر ارتياحا إلى الاعتدال وعدم الإسراف .

ومن الواجب أن أضيف إلى ما سبق عنصرا آخر عظيم الأهمية وهو الدور الكبير الذى تلعبه التقاليد . فالقديس لا يختفى بل على العكس يُنظَّم تقديسه وتبقى ذكراه ويظل فى واعية الناس مثلا يولد أنواعا من المحاكاة . وهذا يفسر ما نلاحظه فى بعض عصور التاريخ من ظهور أنواع من القدسية ليست لها علاقة كبيرة بمقتضيات العصر . ففى قلب القرن التاسع عشر مثلا لم نزل نرى أشخاصا محكوما لهم بالقدسية يعملون على بعث مبادئ التقشف القديمة كما عهدها أتقياء المتوحدين ، وفى هذا لا ريب أثر من استمرار بعض النزعات ودوامها المطرد ، ولكنه أيضا وليد لتقديس القديسين .

وكما أَلَّه القدماء الأبطال ، كذلك نظمت المسيحية تقديس القديسين الذين حلوا أحيانا محل الأبطال ، بل ومحل الآلهة ، ونتج عن ذلك أن رأينا صورة القديس فى عصر ما يُحتَفظ بها فى ورع وتُقدَّم للناس كمثل يحتذى .

و «حياة القديسين» مليئة بالنماذج التى تصلح للمحاكاة ، فما على الفرد إلا أن يبحث بينها عن النموذج المثالى الذى يلوح له أكثر ملاءمة لطبيعته .

وهناك بنوع خاص نموذج يسيطر على المسيحية كلها وهو شخص المسيح ، ونحن نعلم إلى أى حد قد أثقلت محاكاة المسيح الضمير المسيحى . فكل قديس يحاول أن يحقق بدوره فضيلة من الفضائل التى يرى أن المسيح قد حققها على نحو ممتاز .

والكنيسة بتبجيلها للقديسين تدعى أنها تبجل صوراً لفضائل المسيح .

والآن وقد فرغت من الحديث عن الموضوع حديثا مجملا لم يبق لى إلا أن أذكر — على نحو أدق — الخصائص التى تتميز بها بعض أنواع القدسية .

الرجل الزاهد الذى تحدثنا عنه هو ذلك الذى يعيش فى حرب مع الطبيعة البشرية ، هو ذلك الذى يحاول أن يسيطر على الطبيعة السيئة التى تضايقه ، وأن يحطمها ليهب نفسه كلها إلى الغايات الروحية ، وإذن فالزاهد يحاول أولا أن يقتل جسمه لأن جسمه يضايقه ، وحواسه تنزل به الاضطراب ، وهو لا بد له من أن ينسحب إلى الله وأن ينسلخ عن إنسانيته .

هذا هو المظهر الأول للزاهد المسيحى ، ولكننا لو اكتفينا بهذا الوصف لجاءت الصورة كاذبة ، فالزهد المسيحى ليس سلبياً كله ، والزاهد لا يكتفى بأن يضمن خلاصه الشخصى بل يعمل أيضاً على خلاص غيره . وعندما ندرس الصور المختلفة للمثل الدينى الأعلى كما صاغته المسيحية لا يجوز قط أن ننسى ما يسمونه فى اللغة اللاهوتية بوحدة القديسين ، فالزاهد الذى يأخذ نفسه بكفارات خارقة لا يقصد منها إلى ضمان خلاصه هو فحسب ، بل يود أن يكفّر عن بقية البشر ، وهو يعتقد أن ما يناله من مثوبة سيتوزعه إخوانه فى الإنسانية . ولقد بلغ الأمر بمبدأ توزيع المثوبة أن أصبحت تجزأ حصصاً ، وكلنا يذكر النزاع الشهير حول صكوك الغفران وحول الكمبيالات التى كانت تسحب على الأبدية ، وكانت الكنيسة الرومانية تبيعها فى نفس العصر الذى أخذت تؤسس فيه البنوك ، وكأنها بنك روحى تضم خزائنه كنزاً لا يفنى من بركات المسيح والقديسين .

ولنلق نظرة على الملهمين والأنبياء . كل الديانات حتى أشدها بدائية ترمى إلى الاتصال بالعالم الإلهى . ففى المجتمعات البدائية نرى أن الشخصية الرئيسية هى شخصية الساحر الذى يستطيع أن يصل إلى حالة جذب يسبح خلالها إلى العالم الآلهى ، ويعود منه حاملا معلومات نافعة لعلاج المرضى ولتنظيم العلاقات بين أفراد قبيلته . وعلى نفس النحو كان الأغريق القدماء كثيراً ما يطلبون إلى الآلهة معلومات دقيقة وذلك بوساطة العرافين الملهمين .

وإذن فالملهمون هم غالباً أولئك الذين يستطيعون بفضل الجذب أن ينفذوا إلى العالم الإلهى ، ولكن الأسرار التى يعودون بها مختلفة القيمة اختلافاً يجعل بينهم تفاوتاً كبيراً .

فهناك رسالات أخلاقية وقومية يؤديها بعض هؤلاء الملهمين ، كما كانت الحال بالنسبة لكبار الأنبياء من اليهود ، وإن تكن تلك الأمة قد عرفت أيضاً صغار الأنبياء المتجولين

الذين كانت مهنتهم تنحصر تقريباً فى التنبؤ بالمستقبل لعابرى السبيل .

ثم هناك النبي الكبير ، ذلك الذى يتجسم فيه المثل القومى الأعلى فى عصر ما ، ومن هذا النوع كبار أنبياء بنى اسرائيل الذين كانوا يسهرون على فكرة العدل ، وفيهم تجسمت فى وقت ما حياة شعبهم الأخلاقية والاجتماعية .

وعلى نفس النحو نجد فى المسيحية النبي الكبير والنبى الصغير ، كما نجد الملهمين من النوع البدائى ومن النوع الأخلاقى ، بل قد يجتمع النوعان فى الشخصية الواحدة . ولو أنكم قرأتم خطابات القديس بولس لوجدتموه يحارب صغار الأنبياء الذين ظهروا فى كنيسة كورنثة ، أولئك الذين كانوا يتكلمون لغة لا يفهمها أحد ، كانوا يقولون ما يريدون جُملا لا رابطة بينها وهم يعتقدون أن الروح المقدسة قد ألهمتهم تلك اللغة بدليل أنها غير مفهومة ، هؤلاء الأنبياء الصغار حاربهم القديس بولس ، ومجمل ما قاله لهم هو أنه من الواجب أن نكون أولا عقلاء لأن الهذيان لا قيمة له ، ولكنه يضيف أنه يستطيع أن يتكلم «لغات» أكثر مما يتكلمون هم جميعاً .

وإذن فالإلهام شيء يصعب على النبى استخدامه كما أنه خطر على المجتمع عندما يتأصل فيه . وبتقدم المسيحية نرى سلطة رجال الكنيسة تأخذ فى السيطرة شيئاً فشيئاً ، وإذا بنفوذ الموظف الكنسى والقسيس يبز نفوذ الرسول والنبى . فنى القرنين الأول والثانى المسيحية نرى الكنيسة الغيورة على حقوقها تكبت — بما لها من سلطة — إلهامات الملهمين وتكبح جماحها ، ومن ثم نرى أن الملهمين وإن قُبلوا وتسومح معهم — بحكم أنه لا يمكن إنكار الروح المقدسة — إلا أنهم أخذوا بالطاعة والتمشى مع العقيدة المستقيمة . ولقد أعطت الكنيسة نفسها الحق فى أن تقضى فى الإلهام ، ومن الواجب أن نعترف أنها كانت فى قضائها هذا بالغة الصرامة ، ومن ثم نرى أن «أوجست كنت» قد أصاب عندما قال «إن الكنيسة قد قيدت شيئاً فشيئاً حق استخدام الإلهام فى الديانة المسيحية . فكل أولئك الملهمين الذين يتصلون بالله اتصالا مباشراً يعتبرون خطراً كبيراً على سلطة احتفظت لنفسها بالحق فى تأويل أقوال الله .

وفى الحق إنه لمشهد فريد ومسلٍّ فى بعض الأحيان ، ذلك الذى تلتقى فيه الكنيسة بتلك الشخصيات العجيبة الغامضة التى تدعى أنها حاملة لوحى الإلهام . والناس الذين

يحيطون بهم يتساءلون لزمن طويل عما يجب أن يروه فيهم : أيقبلونهم أم يرفضونهم . والكنيسة تستخدم سلطتها فى توجيه الإلهام وجهة ترضاها أو فى عده من الفرق الدينية المنحرفة . وهذا هو ما تفعله كل الكنائس الأخرى : فلوتر العظيم بعد أن خرج من الكنيسة بإلهام شخصى لم يلبث أن أوصد الباب خلفه وهو يصيح ضد خصوم التعميد(١) فى الطفولة « Anabaptistes » أولئك الذين كانوا يرون — بإلهام شخصى مماثل — غير ما يرى . وهكذا كثيراً ما يحدث أن تولد الحرية تلك السلطة التى تعود فتقتل الحرية .

وأخيراً تبقى شخصية لا بد أن نقول عنها كلمات قليلة هى شخصية المتصوف .

والمتصوف قد لعب هو الآخر فى حياة المسيحية دوراً كبيراً ، وهو يذهب إلى أبعد مما يذهب إليه الملهم الذى تحدثنا عنه فيما سبق ، فرأينا أنه هو ذلك الرجل الذى يتصل بالله ليتلقى عنه حقائق نافعة له ولإخوانه فى الإنسانية .

المتصوف أكثر تجرداً من الملهم ، وكل ما يريده هو الاتحاد بالله ، هو أن يصل — بفضل حالات شاذة وتحت سلطان مشاعر عجيبة العمق — إلى تلك الدرجة من الغشا التى يمحى فيها العالم بأكمله فلا يعود يرى غير الله ونفسه ، بل غير كائن واحد غير متميز ، لا هو بالله ولا هو بالمتصوف ، ولكنه اتحاد أحدهما بالآخر اتحاداً على نحو ما يحدث فى أوقات الغرام العميق ، فى أشد لحظات الحب قوة ، إذ تختفى الثنائية البشرية بين المحب والمحبوب .

هذا هو المثل الأعلى للمتصوفين وهم يقولون بتحققه فى حالة الوجد ، ولكنه وجد شعرى لا دخل للمنفعة فيه ، هو وقدة فى الاحساس تصل إلى أعلى درجات التجرد .

وإذن فالمتصوف يعتزل العالم هو الآخر ويوغل ما استطاع فى العالم الإلهى . وهو ما دام يبحث عن الله ويعتقد أنه قد وصل إليه فإنه يمثل فى الكنيسة شخصية

---

(١) أنابابتست Anabaptistes معنى اللفظ الحرفى هو من يقولون بالتعميد من جديد وذلك لأنهم لا يعتبرون الطفل صالحاً للتعميد بحكم أنه غير مدرك لشىء ولذلك قالوا بتعميده مرة أخرى عند البلوغ . ولقد ظهرت هذه الطائفة فى ألمانيا وتعصبت لرأيها وثارت من أجله فى الحرب المعروفة بحرب الفلاحين ، وكان زعيمهم توماس منتسر Thomas Munzer ، ولقد انهزموا انهزاما ساحقا فى معركة فرنكنهوزن ، وقبض على زعيمهم وقطعت رأسه سنة ١٥٢٥ ولكن مذهبهم استمر فى مدينة مونستر وما حولها حيث أخذوا بالاشتراكية وتعدد الزوجات ، ولكنهم شتتوا من جديد وإن أحدثوا اضطرابات أخرى فى بعض جهات ألمانيا وهولندا . ولقد كان لوثر من ألد خصومهم . وقد ترجمنا اللفظ « بخصوم التعميد فى الطفولة » لأن هذا فى الحقيقة كان سبب ثورتهم . (المترجم)

محترمة مقدسة ، وإن تكن شخصية تخشاها الكنيسة لفرديتها ولاستقلالها عنها وعن معتقداتها وطقوسها .

ومن ثم فهو كالملهم موضع للشكوك بل والاضطهاد أحياناً ، وإن لم يمنع ذلك من أن يرد له دائماً اعتباره فيما بعد . ومع ذلك فهناك متصوفون على السنن المسيحى ، فكما أن الملهم المسيحى لا يكتفى عادة بالتنبؤ عن المستقبل وما شا كل ذلك من توافه ، بل يتطلع إلى أن يكون رسول الحكمة الإلهية ، فكذلك المتصوف الذى تبجله الكنيسة فوق تبجيلها لغيره ، والذى تضرب به لاتباعها مثلا يحتذى ، وهو ليس مجرد ذلك الرجل الغارق فى تأملات الاشراق ، بل هو ذلك المتصوف الغازى ، الذى لا يعتزل عالمنا إلا لكى يعود إليه متزايد القوى .

وإنه لشىء عجيب أمام الباحث فى العلوم النفسية أن نلاحظ ما فى نفس القديس فرانسوا الأسيزى والقديسة تريزا من تعقد وانسجام وقد جمعا فى حياتهما بين تأمل الله تأملا شعريا ، وبين الحماسة والقدرة على الأعمال الدنيوية ، والسيطرة على البشر وقيادتهم ، والنهوض بدور مهم فى عالمنا هذا .

هذه بعض نماذج القدسية التى ولدتها المسيحية ؛ وكم هى مختلفة عن الحكمة القديمة الأليفة الساحرة رغم ذلك فى بعض الأحيان . ومن الواجب أن نعترف بغنى التجارب البشرية التى أثارتها تلك الديانة .

وإنه وإن لم يعد فى مقدورنا أن نجرب الكثير من تلك التجارب إلا أن من بينها أيضاً الكثير مما نستطيع أن نشارك فيه بإحساسنا ، وأن نستخلص منه ما يفيد الإنسانية .

هنرى دى لاكروا
H. Delacroix

«الرجل المهذب»

١ — فكرة العقل و «الرجل المهذب»

ليس الغرض من هذه الدراسات تحديد مبادئ الأخلاق النظرية ، كما صيغت خلال القرون الماضية ، ولا هو رسم صورة لمواضعات أجدادنا الحقيقية وتعرّف على ما يمكن أن يكونوا قد اصطنعوه فعلا من أخلاق فى مراحل مدنيتنا المتتابعة ، فهذا أدخل فى دراسة التاريخ . وإنما الذى نريد أن نبحثه وسط بين الأمرين ، نريد أن نبحث عن الصورة التى كان يرسمها الناس فى العصور المختلفة للرجل الخير ، ونعنى بذلك المثل الأعلى القريب الذى قالت به جمهرة النفوس الشريفة المستقيمة ، وذلك دون أن نتساءل عن مدى تطبيقه الفعلى ولا عن الأسس الفلسفية التى اعتقد المفكرون أنهم قد دعموه بها ، وإذن فكل ما سنحاوله هو تحديد أنموذج الرجل الخير فى القرنين السابع عشر والثامن عشر .

هذه الدراسة تتصل ضرورة — بحكم المنطق وبحكم التاريخ — بالدراسات السابقة . لقد تساءل من سبقنى من الأساتذة عن المثل الأعلى فى العصور القديمة ، وعن المثل الأعلى فى المسيحية ، ولقد صوروا لكم حكيم اليونان وروما كما صوروا قديس القرون الوسطى . هذا والقرن السابع عشر عندنا يمثل أقوى مجهود بذل للتوفيق بين المثلين ، بين الحكمة القديمة والقدسية المسيحية .

وفى الحق إن هاتين الصورتين للمثل الأعلى العملى لا يتفقان اتفاقاً ذاتياً ؛ ولقد كان فى مرور الإنسانية من أحدهما إلى الآخر ثورة أخلاقية خطيرة . والإحساس الذى يتبادر إلى النفس عند الموازنة بينهما من الواجب أن نعترف بأنه إحساس بالتنافر . فعند ما اتصل العالم الغربى بالتفكير القديم فى أواخر القرن الخامس عشر وخلال القرن السادس عشر ، أى عند ما سقطت القسطنطينية وانبعثت النهضة بأوروبا ظهرت معارضة فجائية قوية كاملة للمثل الأعلى فى القرون الوسطى ، تلك القرون التى كانت ترى القدسية إلى حد بعيد صراعا ضد الطبيعة ، فمثلها الأعلى كان كله زهداً ، وقد رسمت للحياة الروحية صورة

تتضمن الحذر من الجسم واحتقاره هو وكل ما به من ميول وقوى احتقاراً امتد إلى كل ما يشابه ذلك الجسم ، إلى كل ما هو مادة وحقيقة مجسّدة ، إلى الطبيعة كلها . ولقد كان فى احتقار الطبيعة خوف منها ، وذلك لأنها بتعدد صورها وإشراق تلك الصور ، و بتوثب غرائزها ، ساحرة مغرية ، إنها شيطانية . وما الفضيلة فى جوهرها إلا الإفلات من حبائلها. و إذا كان هناك من يرفق بها من رجال القرون الوسطى فما ذلك إلا بمقدار ما يحتمل أن تعتبر رمزاً للروح . ومن ثم كان موقفهم الأخلاقى يدعو إلى التجرد من الحياة وتعذيب الجسم ، كما كانت إدانتهم للفنون المجسّدة وللعلوم الطبيعية والتجريبية . ولقد كانت المعرفة الحقيقية عندئذ هى اللاهوت وما وراء الطبيعة ، فتلك هى علوم الروح التى تستحق وحدها أن يتابع درسها لأنها دون غيرها تؤدى مباشرة إلى الخلاص .

أما النهضة فعلى العكس من ذلك ، إذ ردت إلى الطبيعة بكافة مظاهرها كل اعتبار . فكل ماهو طبيعى حتى قد لاح لها جميلا مشروعا ، فالفن قد توافر على محاكاة الصيغ الجسمية محاكاة قوية خالية من كل تزمت ، كما توافر العلم فى دقة على ملاحظة قوى الطبيعة وفهمها .

لقد سار رجال النهضة إلى أبعد مدى فى ردهم للطبيعة اعتبارها حتى لنراهم يبررون شهوات النفوس تبريراً تاماً ، ففى إيطاليا وفى فرنسا كانوا يعجبون قبل كل شىء بغزارة الحياة ، و بالنشاط المعنوى الحيوى ، وقد لاحت لهم كل قوة طبيعية مشروعة ما دامت ذاتية متدفقة . ولقد كان ذلك العصر عصر انتشار التجارة فى أوروبا ، عصر الاختراعات الكبيرة ، عصر الطباعة التى تغذى ما عند البشر من حب للاستطلاع ، وتحقق ما تصبو إليه نفوسهم من كبرياء الحرية . وفى ذلك الحين اكتشف كولومبس أمريكا كما اكتشف كوبرنيك وجاليلى لا نهائية العالم ، وبذلك تحطمت نهائياً تلك الصور الحقيرة التى كانت لدى الناس عن العالم حتى ذلك الوقت .

على هذا النحو لاح المثل الأعلى القديم الذى بعثته النهضة فى تناقض تام مع المثل الأعلى للقرون الوسطى . ففى ناحية نجد الخضوع للوحى الإلهى والحذر من المحسوس والاقتصار فى البحث على نمو الحياة الروحية والتماس الخلاص . وفى الناحية الأخرى نجد الثقة بالعقل وحب الاستطلاع الحر والاعجاب بقوى الطبيعة وتمجيدها . وفى الحق إنه لا مثيل للبعد بين موقف كبار الصوفيين الأخلاق ، دعاة الحروب الصليبية ومؤسسى الأديرة

وبين ليون العاشر أو ليوناردو دافنشي أو رابليه أو مونتني [١] . ومع ذلك فهاتان الصورتان المتناقضتان للأخلاق قد وفق بينهما القرن السابع عشر بفرنسا بعد أن اصطدمتا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وكان توفيقه شبيهاً بما حدث في ميداني السياسة والحياة الاجتماعية من حيث الأفكار والإحساسات . ففي ذلك العصر انتهت الحروب الدينية التي كانت قد اشتعلت في القرن السادس عشر كما انتهت الحروب الداخلية بعد آخر انتفاضة للفروند [٢] . وهو العصر الذي سيقدر النظام قبل كل شيء ، والذي سيصل إلى تحقيق ذلك النظام تحقيقاً متفاوت الدوام بفضل الفكرة التي أخذ الجميع يقبلونها شيئاً فشيئاً ، فكرة وحدة الإيمان ثم فكرة الملكية المطلقة ، في هيئة اجتماعية تقوم في صميمها على تفاوت المراتب . وإذا كان هذا هو المثل الأعلى السياسي في القرن السابع عشر فإن الفكرة الأخلاقية لذلك القرن يمكن أن تحدد هي الأخرى بنفس الألفاظ . فهي نظام وتفاوت في المراتب واعتدال ، هي إذن ليست تطبيقاً كليا قاسيا لمبدأ واحد من مبادئ الأخلاق ولا سيطرة دامغة جامحة لمنبع واحد من منابعها ، ولكنها على العكس من ذلك تسليم بمقتضيات الطبيعة إلى جانب التسليم بمقتضيات الإيمان الديني . وبذلك لم يُضحّ أحد الجانبين بل أقيم التوازن بينهما ، توازنا وصلوا إليه بأن وضعوا كل عنصر من عناصر الحياة الأخلاقية موضعه ، وأعطوه رتبته مع المحافظة على النسب . وهذا هو ما قلناه عن الاعتدال وتفاوت المراتب والنظام .

---

(١) ليون العاشر أو ليونارد دى ڤنشى أورابليه أو مونتنى :

ليون العاشر من أسرة المدتشى . تولى البابوية ١٥١٣ م : ١٥٢١ وكان عظيم الإعجاب بالآداب والفنون القديمة فهو من أكبر رجال النهضة .

وكذلك ليوناردو دى ڤينشى المصور والنحات والكاتب والموسيقى الفلورنسى الشهير (١٤٥٢ : ١٥١٩)

وأما رابليه ومونتنى فهما من أكبر كتاب عصر النهضة فى فرنسا . وإذن فهؤلاء الأربعة يمثلون روح النهضة ولهذا يعارضهم المؤلف « بكبار المتصوفين المسيحيين » . (المترجم)

(٢) الفروند La Fronde : يطلق هذا اللفظ على الحرب الأهلية التى شبت فى فرنسا فى عصر لويس الرابع عشر بين حزب البلاط وحزب البرلمان فى القرن السابع عشر . وكان سببها سياسة الوزير مزاران المالية . ومعنى اللفظ هو « المقلاع » وذلك لأن أطفال باريس كانوا يلعبون فى ذلك الحين « بالمقلاع » فى الشوارع وكان البوليس يمنعهم من ذلك فيرمونه به . ولقد اتفق أن سمى أحد ذوى النكتة أعداء مزاران « بلاعبى المقلاع » Frondeurs فانتشر اللفظ ، ومن ذلك الحين عرفت تلك الحرب كلها بحرب « الفروند » . (المترجم)

ولكن ما هى الأداة التى استخدمت لتضع العناصر المختلفة كلا فى موضعه وتقيم التوازن بين مظاهر السلوك المختلفة ؟ تلك الأداة هى العقل ، العقل ذاته الذى تميز به التفكير القديم . فتلك الكلمة تتردد فى كل حين خلال مؤلفات القرن السابع عشر وهى التى تلوح مصدراً للحياة الأخلاقية عند الرجل الخير ، الرجل المهذب . وذلك لأنه بفضل العقل يسيطر على نفسه وعلى مصائره .

أول ما نريد أن نأخذ فى درسه هو تحديد معنى كلمة العقل فى القرن السابع عشر ، وإقامة الصلة بين ذلك المعنى وبين الفكرة التى نتصورها عن الرجل الخير فى ذلك العصر .

***

نلاحظ منذ البدء أن كلمة العقل لا ريب من مصطلحات اللغة الفكرية ، والقرن السابع عشر قد كان بلا نزاع قرن التفكير العقلى ، ومع ذلك فإنه إذا كان العقل هو الملكة التى نصل بها إلى الحقيقة فى مجال التفكير النظرى وإلى تقدير القيم ووزن الخيرات فى ميدان الحياة العملية — أعنى أنه إذا كان هو الملكة التى «نجيد بها التفكير» و «نجيد الحكم» — فإنه لا يؤدى هاتين الوظيفتين إلا نتيجة لما نبذل من مجهود شخصى . وبعد عملية التحرير التى قامت بها النهضة لا يمكن أن يبدو التفكير إلا مظهراً لتلك الحرية ، فالعقل هو الملكة التى لدى الإنسان لنقد الوقائع ومحاولة فهمها ووضعها فى مواضعها ، ومن ثم لسيطرة الإنسان عليها حتى ولو كان من المقدر لها أن تهلكه ، فالإنسان كما يقول بسكال أعظم نبلا مما يقتله وذلك لأنه يعلم أنه يموت . وعلى هذا النحو يظهر لنا أن العقل ليس منفصلا عن الإرادة ولا عن الحرية البشرية . وفى الحق ألم تبدأ الفلسفة فى القرن السابع عشر «بمقال عن المنهج[1]» ؟ أولم يكن المجهود الأول لذلك المقال هو إظهار أن العلم لا يمكن أن ينهض على التسليم السلبى بالمعارف التى وصلتنا عن القدماء ولا على مبدأ السلطة ، وإنما ينهض على العكس من ذلك بالمجهود الحر الذى نبذله فى الاختبار الشخصى ، فنطرح كل الآراء التى لم تأتنا إلا عن سبيل العادة أو التربية أو الإحساس «ولا نقبل كحقائق إلا ما يلوح لنا كذلك فى بداهة ؟» وقول كهذا أليس فيه ما يقطع الصلة بتفكير القرون

---

(١) «مقال عن المنهج» — المقال لديكارت كما هو معروف وقد ترجمه إلى العربية الأستاذ محمود الخضيرى . (المترجم)

الوسطى القائم على الوحى قطعاً نهائياً ؟ وهكذا نرى أن العقل فى القرن السابع عشر قد أخذ يعمل بفضل جهدنا نحن ، بل إن الأشياء الوحيدة التى ترجع إلينا هى أفكارنا ، فنحن لانسيطر إلا على آرائنا وعلى اتجاهها وعلى الانتباه الذى يثبتها فى نفوسنا ، وفى جملة واحدة على استخدام عقلنا .

ولكن هناك ما يقابل هذا الجانب ، وذلك لما هو واضح من أننا لو اكتفينا به لما كان هناك توفيق بين المثل الأعلى القديم والمثل الأعلى للقرون الوسطى ، بل مجرد التسليم بالأول على حساب الثانى . وهذا المقابل هو أن العقل إلهى ؛ فهو ينطق بالتفكير الإلهى ، هو على صورته . ومن ثم فهو أسمى من الإنسان الذى يستخدمه . فالإنسان يستطيع أن يُعمِله ، أعنى أن يتناول بتفكيره هذه الوجهة أو تلك ، وبذلك يكون الوصول إلى تمييز الحقيقة من عمله هو على نحو ما . ومع ذلك فإنه وإن يكن استخدام العقل من عمل الفرد إلا أن العقل ليس فرديا وإنما يأتى إلى الفرد من الله ، ومن ثم فهو عام كما أنه مطلق ، هو مشترك بين كافة النفوس وكافة الأرواح حتى تلك التى يمكن أن نتصور خلق الله لها خارج عالمنا كالملائكة مثلا . وإذن فاستخدام العقل يقيم نوعا من الاتحاد بين أفراد البشر وبين الإنسان والله . وهذه الفكرة التى تعتبر تجديدا لفكرة القديس توما الأكوينى واضحة أيضا كل الوضوح عندما لبرانش[1] . فهو يقول فى أول «موسوعة الأخلاق» : « العقل الذى ينير الإنسان هو منطق الله أو حكمته ذاتها . . . لا يستطيع أحد أن يحس بألمى الشخصى ولكن كل إنسان يستطيع أن يرى الحقيقة التى أتأملها ، وهكذا بفضل العقل أصل ، أو أستطيع أن أصل إلى شىء من الاتحاد مع الله ومع كل النفوس ، وذلك لأن بينى وبينها جميعاً نعمة مشتركة أو قانونا واحدا هو العقل » وفى الواقع أن ديكارت لم يقل شيئا غير هذا عند ما ابتدأ مقاله بتأكيده أن « العقل أعدل ما فى العالم قسمة بين الناس » وذلك لأن كلمة (الإدراك السليم)[2] Bon sens تعتبر تقريباً مرادفة عند ديكارت لكلمة

---

(١) مالبرانش Malebranche فيلسوف فرنسى (١٦٣٨ — ١٧١٥) يطرح الأخلاق المفطورة ويرى كل شىء فى الله . وفى مجال الأخلاق يؤمن بالتفاؤل ويؤسس الأخلاق على فكرة النظام . وأهم كتبه هو « البحث عن الحقيقة » . (المترجم)

(٢) Bon Sens ترجمناها أحياناً بـ « الادراك السليم » وأحياناً بـ « بداهة الرأى » تبعاً للسياق . (المترجم)

(العقل) Raison ، ومن ثم فإذا كان العقل هو مصدر المعرفة فهو أيضاً أساس الأخلاق ، وبسكال نفسه قد أضاف محددا بعد كلمته المشهورة « الإنسان قصبة غاب تفكر » قوله : « لنعمل إذن على أن نفكر بإحكام ، فهذا هو مبدأ الأخلاق » .

فالعقل ، الذى منحتنا إياه القدرة العليا، يستخدمه البشر استخداما حرا . وقد وضع فى خدمة الجميع بالتساوى تقريبا ، بحيث إن مايراه بديهيا حقيقيا يكون كذلك بلا ريب . وبفضله نساهم فى المطلق ، وهذا هو أساس الحياة العقلية والحياة الأخلاقية فى القرن السابع عشر . هذا هو البناء المتين الذى نهض عليه ذلك الأساس نهوضا لا يتزعزع .

ولكى نجيد فهم هذه الفكرة يجب ألا ننسى أن الرياضيات هى التى أوحت بها إلى مفكرى ذلك العصر ، وذلك لأنها ملزمة لكل العقول غير خاضعة لأية نزوة فردية ، ونحن لا نستطيع أن نصمد لما فى النظريات الهندسية من وضوح عند ما نلقى إليها شيئا من انتباهنا . هذا والهندسة هى فكرة الله ذاتها ، فالله قد خلق العالم بتفكير هندسى ، تفكير رياضى ، وبذلك نرى الطبيعة التى كانت تحذرها القرون الوسطى والتى مجدها عصر النهضة ، قد تناولها القرن السابع عشر فوضعها فى مكانها مستريح الضمير ، ودرسها فى مرتبتها ما دامت تعتبر تحقيقا محسوسا أو ماديا لتلك الهندسة ، لذلك العقل الإلهى الذى تصورها ؛ والإنسان بدراسته لها إنما يعثر على فكرة الله . وعلى هذا النحو تم التوفيق بين المثل الأعلى القائم على الطبيعة وعلى العقل كما عرفته العصور القديمة وبين المثل الأعلى الصوفى الدينى كما عرفته القرون الوسطى . واستطاع القرن السابع عشر مع تمسكه العميق بالدين المسيحى أن يحتفظ بثقته كاملة فى العقل البشرى والإلهى معا .

والآن فلننظر إلى هذا العقل وهو يتناول الحقائق الأخلاقية فى مجال الحياة ، فهو يلقى أولا نظاما للأشياء مستقرا معقدا مرتب المنازل ترتيبا محكما ، وذلك فى الطبيعة الخارجية وفى العالم الداخلى وفى الهيئة الاجتماعية على السواء ، ومن ثم فلن تكون وظيفته أن يرد التعدد — بكافة السبل — إلى وحدة مصطنعة باسم منطق تحكمى ، بل أن يتناوله كما هو ويفهمه كما يعرض له متنوعا متباينا . ذلك ما كان فى القرن السابع عشر ، وأما العصور الأخرى فقد خضعت لما فى المذاهب الكبيرة الموحّدة من إغراء ، فضحت بكل شىء فى سبيل المنطق الدقيق . وإذا كان القرن السابع عشر يحب المنطق بلا ريب فمن الواجب

ألا ننسى أن ديكارت يرى فى الادراك السليم Bon sens مرادفا للعقل Raison ، والادراك السليم يقر بوجود مبادىء مختلفة وأنظمة متباينة فى الواقع ، ومن الضرورى أن نعترف بأن تلك المبادىء والنظم بطبيعتها لا يمكن أن يرد بعضها إلى بعض و إلا صدق علينا قول إحدى شخصيات الكوميديا : « إن المحاجة قد خلت من الحجج » ، وبسكال عند ما يعارض معارضته الشهيرة بين الروح الهندسية Esprit de geometrie وروح الدقة Esprit de finesse إنما يعبر عن فكرة كانت مألوفة فى القرن السابع عشر كله . والدقة هى الاحساس بما فى الأشياء المادية وبما فى المواقف الأخلاقية من تعقيد لا يمكن رده إلى عدد قليل من المبادىء ، كما لا يمكن استنباطه من بعض التعاريف البسيطة الدقيقة على نحو مانفعل فى علم الهندسة . ونحن عند ما نأخذ بالروح الهندسية خارج ميدانها إنما نقضى على أنفسنا بألا نعثر على الحقيقة قط أو بأن نشوهها ، ونحن إزاء الحالات المعقدة ، وعند ما نريد العمل نكون أكثر توفيقا فى الحكم إذا رجعنا إلى بداهة الرأى بدلا من الركون إلى أنواع من التدليل بالبرهان الخادع المقتسر . وهذا لاريب هو موقف ديكارت عندما أعلن أنه سيكتفى فى المسائل العملية بقواعد مؤقتة إلى أن يصل — إذا كان لابد من الوصول — إلى قواعد نهائية . ثم إن الاختلاف عظيم بين ديكارت و بسكال فى هذا الصدد ، بل والتعارض ، ومع ذلك فهما يعترفان معاً بأنه لا يمكن التدليل بالبرهان على كل شىء وأنه لا بد إذن من الرجوع إلى بداهة الرأى ، إلى روح الدقة التى تمكننا من أن نضع الأشياء فى مواضعها وأن نحدد قيمتها الحقيقية .

بذلك نمس خاصية جديدة من خصائص العقل كما استخدمه القرن السابع عشر . فهو يكره كل شىء مقتسر مبالغ فيه كرهاً لا يدفع ، وما ذلك إلا لإحساسه بالنظام واعترافه بتلك المنازل المختلفة وتلك الأنواع المتباينة من الحقائق التى لا يستطيع التفكير المذهبى أن يردها إلى الذاتية و إلى الوحدة إلا قسرا . الرجل العاقل هو قبل كل شىء الرجل المحب للاعتدال ، ومن ثم فهو لا يدفع بالخير والحق والفضيلة إلى درجة من التحرج تبدو فيها مضحكة إذ تفقد مطابقتها للواقع . يقول فيلينت Philinte[1] فى « كاره البشر » "Le Misanthrope"

---

(١) Philinte شخصية روائية فى مسرحية « كاره البشر » لموليير . وهو يمثل الاعتدال فى =

نستطيع أن نصل بالبداهة إلى الحقيقة فى الهندسة كذلك نستطيع فى الأخلاق أن ننزل الأشياء منازلها الحقة ، فهناك أشياء حقيرة تافهة القيمة وهى الأقل حباً من الله . وهناك غيرها أكثر نبلا وقيمة وهى التى يعتز بها الله . وعلى هذا النحو نرى أن طريقة الحكم التى تستند فى الحياة العملية إلى بداهة الرأى المتواضع بلا ريب عند رجل كموليير أو لافونتين ، تتصل فى مراحل غير محسوسة بتلك البداهة المرادفة للعقل الذى يعتقد الفلاسفة رجوعه إلى الله ذاته.

ولما كان العقل يتناول الظواهر التى تعرض له كما هى محاولا فهم ما فيها من تفاوت ونظام فإنه قد استطاع فى يسر أن يجد صورة له فى الهيئة الاجتماعية لذلك العصر ، تلك الهيئة التى تمكنت بعد أزمات القرن السادس عشر الخطيرة من أن تقيم حول الملك أنموذجا ممتازا للاتزان والاطراد المعتدل والترتيب الرائع . القرن السابع عشر قرن حياة اجتماعية مرهفة غزيرة محورها البلاط الذى انعكست صورته فى المدينة . فالنبلاء والملك فى فرساى والبرلمان [١] وذوو المناصب الرفيعة والأعيان المستنيرون فى باريس وهنا وهناك ، تسيطر حياة المجتمعات التى نما فيها ورهف الأدب والظَّرف واللباقة فى معاملة الناس بعضهم لبعض ، ثم التلطف مع النساء وأحياناً التكلف والرغبة فى استثارة إعجابهن أو كسب رضاهن بالحذاقة والرقة . ومن ثم فالعقل — الذى يُستخدم فى هذا الوسط ، ويَتَّخذ منه موضوعا لدراسته — يصبح ضرورة لازمة لتحليله وفهمه وتحديد طبائع الأفراد الذين يكونونه . أى يصبح رغبة فى معرفة الحقائق النفسية ، وفى فهم الإنسان بوجه عام . يقول بوالو « أحبوا العقل [٢] » ومعنى قوله هذا هو : أحبوا قبل كل شىء الحقيقة فى تصوير النفس البشرية ، ثم صوروها فى مؤلف رائع بانسجامه وقد جرى العقل فى جميع ثناياه . وفى مقدمة « فدر » Phèdre كتب راسين جملته المحكمة التى يقول فيها « إن شخصية فدر ربما كانت أقرب شخصياته إلى العقل » ، ولكن ما معنى ذلك وفدر أبعد ما تكون عن العقل لأنها الشهوة النفسية بعينها ؟ ومع هذا فتصويره لها يرضى العقل لأنه أصدق ما وصل إليه راسين من تصوير للشهوات فى حركاتها وتطورها الطبيعى .

---

(١) كانت تسمى المحاكم القضائية فى ذلك الحين بالبرلمانات . (المترجم)

(٢) « أحبوا العقل » وردت هذه الجملة فى « فن الشعر » لبوالو . ومن هنا تطبيق المؤلف لها على الأعمال الأدبية . (المترجم)

« الإفراط فى التعقل قد يجعلنا موضعاً للوم » ويقول :

« العقل الكامل يتجنب كل تطرف ، وهو يدعونا إلى أن نكون عقلاء فى اعتدال . »

ولقد يقال إن هذا ليس إلا المثل الأعلى المتواضع لمؤلف كوميدى . ولكننا نجيب بالنفى ففى « المقال عن المنهج » نجد أن القاعدة الأولى من قواعد تلك الأخلاق المؤقتة التى انتهى ديكارت بالاكتفاء بها طول حياته ، تدعونا إلى قيادة أنفسنا « وفقا للآراء الأكثر اعتدالا ، الأبعد عن الإسراف ، تلك التى يصطنعها جمهرة العقلاء من الناس الذين نعيش بينهم » « وأنا أختار من بين تلك الآراء — المتفق عليها من هؤلاء العقلاء — أكثرها اعتدالا ، وذلك لأنها أكثرها ملاءمة للحياة العملية ، وهى على الأرجح خيرها لما فى كل إسراف عادة من شر ، ثم لكى لا تبعد بى الشقة عن طريق الصواب عند ما أخطئ فأختار أحد الطرفين بينما يكون الطرف الآخر هو الأجدر بالاتباع » وفى مقارنة هذه النصوص بأشعار موليير مايلقى الضوء على موضوعنا ، إذ يبصرنا بلا ريب بخاصية أساسية من خواص العقل كما فهمه القرن السابع عشر . وباستطاعتنا أن نجد بسهولة نفس الخاصية عند بوالو كما نجدها عند بوسويه الذى كان يحذر التصوف ويمقت مذهب « التواكل » Quietisme[1] الذى دعت إليه مدام جيون Guyon ودافع عنه فينيلون Fenelon وذلك لتخطيهما حدود العقل والاعتدال . ومع ذلك فبوسويه كان يريد هو الآخر أن نكون حكماء بل وأن نكون قديسين ولكن دون إسراف .

ومع هذا فلا يجوز أن نفهم من اعتراف العقل بوجود منازل مختلفة فى الواقع ومن تقديره للاعتدال فوق كل شىء أنه قد فقد فى القرن السابع عشر ثقته بنفسه وإيمانه بالوصول إلى الحقيقة فى ذاتها . « العقل معتدل » ولكن اعتداله ليس ضعفاً فى اليقين فهو فى الحقيقة يستند دائما إلى المطلق . وفى نظرية الأخلاق عند مالبرانش ما يمكننا من فهم هذا الموقف . فنحن نستطيع فى الحياة الأخلاقية أن نعثر على النظام الداخلى لما نلاقى فى الحياة من خيرات ، وأن نتعرف قيمتها الحقيقية وذلك تبعاً لمقدار محبة الله لها . وكما

= الأخلاق اعتدالا مسرف التسامح إذا قيس بألست Alceste الذى يمثل فى نفس الرواية التزمت والصلابة والدقة فى نقد السلوك ولهذا سماه المؤلف « كاره البشر » . (المترجم)

(١) Quietisme : راجع الهامش فى الجزء الأول . (المترجم)

ولكن لا بد لهذا التصوير — لكى يرضى العقل — من أن يكون من العموم بحيث يستطيع كل إنسان أن يتحقق من صحته ، ومن ثم فهو لا يهتم بالاستثناءات والشواذ والحالات النفسية الخاصة ، بل بالخصائص الكبيرة المسيطرة ، وبالقوانين العامة المطردة فى الأخلاق والعواطف . وهذا الميل الغالب إلى الحقائق النفسية يمكن أن نتأكد من وجوده بمجرد تعدادنا للفنون الأدبية التى تعهدوها فى ذلك العصر . وفيها نتبين مواضع عنايتهم وتفضيلهم . وأول تلك الفنون هو المسرح الذى توفر فى جوهره على تصوير الإنسان ، وذلك سواء فى كوميديا موليير أو تراجيديا راسين وكورنى . ثم المواعظ على نحو ما ألف بوردالو Bourdaloue وبوسويه Bossuet فما فيها من تحليل للشهوات البشرية يعتبر على الأقل مساوياً لما تضمنته من عرض للمبادئ الدينية . وكذلك الأمر فى الروايات القصصية الكبيرة التى كتبت فى ذلك القرن ، سواء منها تلك التى ظهرت فى أوائله ولم نعد نقرؤها الآن وإن تكن إلى حد كبير روايات نفسية ، أو تلك الرواية التى ظهرت فيما بعد والتى تعتبر الأنموذج الممتاز لهذا النوع وأعنى بها رواية « البرنسيسة دى كليف Princesse de Clève لمدام لافاييت Mme. Lafayette التى استطاع النقاد مقارنتها بتراجيديا راسين مقارنة مباشرة من حيث إنها تصور الإنسان وحياته الخلقية على نفس النحو . وأخيرا نجد أن التحليل النفسى هو الغاية القريبة المباشرة لمؤلفات مثل « الحكم والآراء » للاروشفوكو La Rochefoucauld أو « الصور الأخلاقية » للابروبير La Bruyère التى صادفت منذ نشرها أعظم النجاح . وهكذا نستطيع أن نتخذ من القدرة على معرفة النفس البشرية وفهمها آخر خاصية نحدد بها مدلول العقل فى القرن السابع عشر .

* * *

الآن وقد حللنا فى أمانة الروح العامة لذلك العصر نستطيع أن نفهم المثل الأعلى للرجل الخير كما تصوره . فديكارت يقول فى إحدى رسائله للبرنسيسه اليصابات [١] ، « الرجل الخير هو ذلك الذى يعمل كل ما عليه العقل ، وهذا الرجل هو ما سموه « بالرجل المهذب » .

الرجل المهذب Honnète Homme غير الرجل الشريف Homme Honnète بالمعنى الحديث . نعم إن استقامة الخلق تكون بلا ريب جزءا من التهذيب بالمعنى التقليدى

(١) خطاب سبتمبر سنة ١٦٤٦ (Ed. Adam et Tannery t. LV, P. 490) .

ولكنها ليست إلا فضيلة مضافة إلى فضائل أخرى كثيرة ، فالرجل المهذب هو الرجل الجدير بالاحترام والتقدير ، هو الذى يأتى سلوكه فى كل المسائل كما ينبغى ، فخصائصه هى فى جملتها خصائص العقل مجسَّمة .

ولقد رأينا أن العقل هو قبل كل شىء مجهود فى سبيل التفكير الحر ، وكذلك الرجل المهذب ، فهو أولا الرجل الذى يعرف كيف يسيطر على نفسه ، الرجل المالك لزمام أمره ، هو من يعمل ما يريد حقا أن يعمله . ولقد ظهرت هذه الفكرة فى أروع مظاهرها منذ أوائل ذلك القرن ، فمسرحيات كورنى كلها تدليل عليها ، وهى موجودة عند الرأى العام لذلك العصر فى صورة لا تكاد تكون أضعف . نجدها عند علماء الأخلاق ، فهى تسيطر عند ديكارت المعاصر الكبير لكورنى فى كل صفحة من رسائله للبرنسيسة اليصابات التى يقدم فيها نصائحه الأخلاقية . ومع ذلك فليس معنى هذا أنهم قد تصوروا الرجل الفاضل بطلا دائم الجهاد أو زاهداً من زهاد القرون الوسطى ، ولكنهم رأوا أنه إذا كان له ألا يحرم نفسه من بعض اللذات فإن ذلك لا يكون إلا بشرط أن يظل قادراً على حرمانها والحكم فى تصرفاتها والسيطرة عليها . كتب ديكارت فى ١٨ مايو سنة ١٦٤٥ « يخيل إلى أن الفرق الأساسى بين النفوس الكبيرة والنفوس الحقيرة المبتذلة هو أن النفوس المبتذلة تنساق وراء شهواتها ... وأما النفوس الأخرى فهى من صلابة التفكير وقوته بحيث أنها و إن كانت تستشعر الشهوات كغيرها — بل وتستشعرها غالباً أشد عنفاً من النفوس العادية — إلا أن عقلها يظل دائما المسيطر سيطرة تسخر الآلام ذاتها لمنفعة تلك النفوس والمساهمة فى الرضوان الكامل الذى تتمتع به منذ الحياة الدنيا » . وهذا نص قاطع . فالنفوس الكبيرة لا تفقد قط القدرة على إخضاع أنفسها للتفكير ، وتفكيرها من « الصلابة والقوة » أى من الوضوح وشدة الإقناع بحيث تصل لا إلى محو الشهوات محواً تاما بل إلى إخضاعها واستخدامها فى تحقيق السعادة .

وحتى قبل ديكارت وكورنى نجد فى رواية « استريه » Astrée[1] لدورفيه

---

(١) Astrée « أستريه » رواية كبيرة لهونوريه دى رفيه (١٥٦٨ : ١٦٢٦) الكاتب الفرنسى وفيها يبسط مبادىء الظروف والكياسة فى الحب كما عرفه المتكلفون فى ذلك القرن . وهى رواية قل من يقرؤها الآن . (المترجم)

D'Urfé تلك الفكرة وهى أن الانسان يستطيع بالحجج ، إذا لم تخل من القوة ، وبحسن توجيهه لأفكاره أن يصل إلى الحب بمجهود إرادى . « ومع ذلك فلما كان الحب عملا إراديا يرجع إلى ما يراه تفكيرنا خيراً ، ولما كانت الإرادة حرة فى كل ما تفعل ، فإنه ليس هناك أى احتمال فى أن يرجع حدث الحب ، الذى هو أهم أعمال الارادة ، إلى شىء آخر غيرها » (Astrée,II, livre IX) . وكذلك كتب كورنى فى مسرحية البلاس رويال "La Place Royale" : « لا ينبغى قط أن نتعهد حباً لا يخضع لنا ، وأنا أمقت حباً يقهرنى ، وعندما أحب أريد أن تخضع لإرادتى كل رغباتى وأن تطيعنى نار الحب بدلا من أن تسيطر على ، فأستطيع كما أريد أن أوقدها أو أطفئها ، وأن أكون دائماً مالكا لنفسى فأعطى العهد أو أسترده كما يحلو لى » . وفى آخر حياته تعود نفس الفكرة إلى الظهور فى مسرحية « برتاريت » "Pertharite" . ولكنه فى هذه المرة يتحدث عن البغض فيرى أن قوة الارادة وحدها تستطيع أن تثيره ، وهو يحمل بطلة روايته على أن تعتبره واجباً يمليه العقل . « إن من يملى عليه الواجب البغض ، لا يكون بغضه أعمى ، فعقله هو الذى يبغض . والعقل دائماً عادل لأنه يرى فى المبغض ما يستحق التقدير كما يرى فى المحبوب ما يستحق اللوم إذا أملى عليه نفس الواجب أن يحب » . ومن ثم فكل رجل مهذب من رجال القرن السابع عشر ، لا الامبراطور أوغسطس[1] وحده يجب أن يكون فى مقدوره أن يقول قبل كل شىء : أنا سيد على نفسى . . . . وذلك لأنه إذا كانت أمثال هذه التأكيدات أقل تردداً وأخف صرامة عند راسين فإنه لا يجوز أن نخدع ، فالمثل الأخلاقى الأعلى واحد . وإذا كان راسين يصور شخصيات مسوقة بالشهوات فإنه كثيراً ما يظهرنا كذلك على بطلات وأبطال تعرف إرادتهم كيف تسيطر ، وإن كانوا أقل صرامة من شخصيات كورنى وأكثر رقة وأدمى جراحا داخلية . ومن هذا النوع اندروماك ، ومونيم Monime وافيجينى Iphigénie ثم بيرينيس Bérénice بنوع خاص وذلك لأن أكثر تراجيدياته راسينية[2] من حيث الأداء هى

---

(١) الأمبراطور أغسطس : المقصود هو الشخصية الروائية التى عرضها كورنى فى مسرحية « هوراس » . (المترجم)

(٢) يرى المؤلف أن مسرحية « بيرينيس » لراسين هى أكثر مسرحياته كورنيلية من حيث الفكرة وراسينية من حيث الأداء . والمقصود بالراسينية هو المقدرة على تصوير شهوات النفس ، وبالكورنيلية الحرص على إظهار نشاط الإرادة وصلابة الخلق . ولما كانت الرواية تصور حب بيرينيس =

أكثرها كورنيلية من حيث الفكرة ، فتيتيس و بيرينيس يضحيان بنفسيهما لأداء الواجب فى ألم ، و يفعلان كل ما يأمر به العقل : « عيشوا وابذلوا الجهد فى سماحة ؛ خذوا من تيتيس ومنى مثلا لسلوككم ، إننى أحبه وأهرب منه وتيتيس يحبنى و يتركنى . . . » . وكذلك الأمر فى رواية مدام دى لافاييت حيث نجد البرنس دى كليف يقول لامرأته التى يعلم أنها مغرمة بدوق نيمور : « لا أريد أن أضع ثقتى إلا فيك ، فهذا هو السبيل الذى يهدينى إليه قلبى و يرشدنى إليه عقلى . وأنا — مع طبع كطبعك — عندما أترك لك الحرية ، إنما أترك حدوداً أضيق بكثير مما أستطيع أن أرسمه بنفسى . . . . » . فتلك كلها شخصيات جعلتها الممارسة الطويلة للتقشف المسيحى ولفحص الضمير قادرة على أن ترى بوضوح ما فى نفوسها ، وأن تثق من السيطرة على أمرها . وهذه الإرادة العاقلة المعقولة تبدو صارمة عند كورنى ، إنسانية عند راسين ، متضعة عند موليير ، ولكنهم قد تصوروها دائماً إرادة رجل يدرك بوضوح ما يجب أن يعمل ؛ فهو يقدر واجبه على نحو متفاوت الصرامة ، ولكنه يؤديه دائماً كما رسمه لنفسه . ولبطلة الكوميديا من الإرادة المستنيرة ما لبطلة التراجيديا سواء بسواء .

ولما كان العقل هو أساس الفضيلة عند الرجل المهذب ، فإنه يحلو له أن يعرّفه وأن يعبر عنه فى حِكم عامة كتلك التى تملأ مسرحياتنا الكلاسيكية . والقاعدة التى نأخذ أنفسنا بها ، مادامت عقلية فإنها تعتبر مستقلة عما هو فردى خاص بكل منا . فهى بطبيعتها تنتهى بأن تصاغ مبادىء تصح لدى الغير كما تصح لدينا . وقد لاحظ حديثاً المسيو « لانسون » فى دقة أن مجرد اختيار مؤلفى التراجيديا لموضوعاتهم فى القرن السابع عشر من الآداب القديمة قد أعطى رواياتهم قيمة عالمية . فموضوع « هوراس » مثلاً هو الوطنية الرومانية التى ليست وطنيتنا ، ولكن كورنى مع ذلك استطاع أن يصور الوطنية فى ذاتها ، الوطنية بأوسع معانيها ، كفضيلة إنسانية . وإنه وإن يكن الشاعر والمشاهدون قد تعرضوا — كما يمكن أن يحدث فى موضوع فرنسى — لسحر الإغراء الذى ينفثه « هوراس » الشاب بوطنيته القاسية المستأثرة ، فإنهم رغم ذلك لم يعجزوا عن تقدير وطنية كيرياس المستنيرة قدرها الحقيقى ، بل وأن يرتفعوا إلى تقدير وطنية هوراس الشيخ ، تلك التى تتفق فى سهولة مع احترام العدو ومع الإنسانية

= وتيتيس أروع تصوير ، ولكنها تنتهى إلى افتراق المحبين ، فإن المؤلف قد رأى فيها جمعاً للفنين : فن راسين وفن كورنى . (المترجم)

والعدل وعدم التحيز والتي لاتبلغ من الروعة ماتبلغ إلا لأنها تظل دائماً فى حدود العقل[١].

ومع ذلك فهذا الرجل ، الذى يملى عليه العقل واجبه ، قد ظل عميق المسيحية ، وهو يعرف كفيلسوف «أنا أفكر . . .» وفيلسوف «الرهان[٢]» كيف يميز بين مجال الايمان ومجال المعرفة الطبيعية ، وهو تبعاً للموضوعات يلوح عادة راسخاً فى إيمانه قدر ما هو جرىء فى تفكيره ، وذلك دون أن يسمح للشك الإباحى أن ينال من الحقائق الدينية الثابتة ، ولا للسلطة أن تلقى الظلمة على ضياء العقل . وإنه وإن يكن الدور الذى نسلم به لكل من الجانبين يتفاوت فى الأهمية ، فطوراً يركن إلى الدين ركونا نهائياً وطوراً يعيش فى غمرة حياة دنيوية ، فإنه لايفكر عادة فى أن ينكر ما لكل من الجانبين من حقوق مشروعة .

وذلك لأن « الرجل المهذب » يعيش فى هيئة اجتماعية ، وهو يعيش دائماً من أجلها إلى حد ما ، حتى لايكاد يتصور نفسه خارج وسطه الطبيعى . ولقد قرر ديكارت فى وضوح تام أننا لانستطيع أن نتصور رجلا خالياً من الالتزامات نحو عائلته ومدينته والانسانية كلها ؛ كما قرر أن ما يتعلق بالصالح العام أعظم قيمة مما يتعلق بالصالح الخاص[٣] . وإذن فالرجل المهذب على استعداد لأن يؤدى راضياً ما تطلبه منه الهيئة الاجتماعية ؛ وفى هذا مايفسر قوة الشعور بالشرف ومفارقاته الدقيقة بل وحب المجد الذى يسيطر على مسرحيات كورنى كلها ، والذى ربما كان الدور الذى لعبه فى الحياة الحقيقية لأشراف ذلك العصر لايقل أهمية عنه فى تلك المسرحيات . وحب المجد هو الرغبة بل الشهوة التى يستشعرها كل فرد فى أن ينال إعجاب من يحيطون به وبخاصة النساء والأجيال اللاحقة . وهو لذلك لا بد له أن يبز جميع منافسيه فى الشجاعة واستقامة الخلق وكرم النفس . ومن بين ما يستأهل به الفرد الشرفَ والمجدَ نجد الأدب واللطف والمروءة فى معاملة النساء وحضور النكتة فى

---

(١) الإشارة هنا إلى الشخصيات المختلفة التى تمثل أنواعا من الوطنية فى مسرحية « هوراس » الشهيرة لكورنى . (المترجم)

(٢) فيلسوف «أنا أفكر إذن أنا موجود» هو ديكارت كما هومعروف . وفيلسوف «الرهان» هو پسكال . ورهان پسكال ينصب على الحياة الأخرى فقد قال ما معناه إنه من الخير أن نؤمن بالحياة الأخرى وأن نعيش وفقا لهذا الإيمان وليكن فى عملنا هذا ما يشبه الرهان فإن صح أن هناك حياة أخرى ربحناها وإن لم يصح لا نكون قد فقدنا شيئاً كثيراً ، لأن خسارتنا لن تتجاوز بعض اللذات السهلة التى نكون قد أعرضنا عنها فى حياتنا الدنيا . (المترجم)

(٣) خطاب ١٦ سبتمبر سنة ١٦٥٤ .

الحديث، وفى كلمة واحدة كل الصفات البراقة التى تتطلبها الحياة الاجتماعية كما عرفت فى البلاط وفى صالونات المدينة. ولقد لعب الخوف من إثارة الضحك دوراً كبيراً فى تلك الحياة، حتى ليلوح أن القاعدة النهائية قد كانت هنا أيضاً أن يظل الإنسان دائماً فى حدود ما يليق، وأن يفر من كل إسراف أو خروج عن الحد مهما يكن نوعه، وأن يخضع لمقتضيات الوسط الذى يعيش فيه وفقاً لما يمليه الإدراك السليم.

وثمت رذيلة كان يمقتها الرجل المهذب فى فرنسا أيام لويس الرابع عشر، قدر ما كان هذا الوسط يتيح لها من فرص ومغريات، تلك هى رذيلة النفاق. ونحن نحس فى قرننا السابع عشر كله ميلا صادقا إلى الإخلاص، فلا يجوز أن يسير هذا الرجل من رجال البلاط أو ذاك برغبته فى أن ينال الحظوة على حساب الحقيقة إلى أبعد مما ينبغى. ولقد هاجمت أول كوميديا كبيرة فى ذلك العصر شخصية «الكذاب» "Le Menteur"[1] كما كانت شخصية «ترتيف» أشد ما نزفت الكوميديات من مآس؛ وفى الحق أنه إذا كان منبع الحياة الأخلاقية هو الارادة المستنيرة فكيف يستطيع الرجل المهذب أن يقبل الانحطاط بملكة تفكيره وفهمه مع أنها مصدر كرامته؟.

ثم إن رجل القرن السابع عشر ما دام يعمل وفقاً للعقل ويتجنب كل إسراف ويقدر الاعتدال والصدق فوق كل شىء، فإنه يستطيع بعد ذلك أن يعطى المصلحة ذاتها وحب النفس نصيبهما العادل. وإنه لمن الخصائص البارزة للحياة الأخلاقيـة فى ذلك العصر أنها على الرغم من دقتها وقسوتها لم تشبها قط أية مثالية خرافية، فهى تمقت كل شىء خيالى وهى تعرف ملابسات الحياة وتدرك أنه من واجب الإنسان أن يكون أولا فى عون نفسه، وأنه من الطبيعى أن يحب ذاته وأن يطلب سعادتها.

نعم إننا لو وازنا بين أبطال كورنى وبين شخصيات موليير لبدا لنا أن الفكرة التى لدى هؤلاء وأولئك عن المنفعة الشخصية مختلفة أكبر الاختلاف، ولكننا نجد نفس الإحساس حياً عاملا لديهم جميعاً، وأنه مشروع مادام يعمل خاضعاً للعقل وفى الحدود التى يرسمها له. ولقد أعلن ديكارت أنه من الطبيعى المشروع أن يبحث المرء عما يرضيه، وعنده أن

---

(١) «الكذاب» كوميديا لكورنى وأما «ترتيف» فمعروف أنها لموليير وهى تمثل «القسيس المنافق». (المترجم)

الفضيلة ليست إلا خير الوسائل للوصول إلى السعادة . وهو لا يتصور فضيلة جامحة غير إنسانية تنكر غريزة الذات العميقة فى حياتنا . فيقول فى رسالة للبرنسيسة اليصابات « إنه إذا كان للفضيلة هدف فإن السعادة يجب أن تكون الجائزة التى ينالها رامى القوس المصيب ، وهل ترى الرامى يهدف إلا أملا فى الجائزة؟ » ولقد بالغ بعد ذلك الكثيرون فى فكرة الأثرة الطبيعية الملازمة للإنسان كما تحدثت عنها المسيحية ، فسار لاروشفوكو فى هذا الاتجاه إلى مدى بعيد كما نعلم ؛ ولكننا نرى غيره قد ظلوا أكثر اعتدالا فسلموا لتقديرات المصلحة الذاتية بحقها العادل ، وكان ذلك دائما لنفس السبب ، وهو البعد عن المغالاة . ولنعد ثانية إلى شخصية مدام دى كليف النبيلة ؛ فالرواية تنتهى على نحو لا يزال يحير الكثيرين من القراء المحدثين . فلقد مات المسيو دى كليف وأصبحت مدام دى كلف تستطيع أن تتزوج من المسيو دى نيمور De Nemours ولكنها مع ذلك تأبى الزواج إباء تاما ، وهى — كأحد أفراد القرن السابع عشر — تفكر بوضوح فتعلل إباءها بسببين : فهى أولا تريد أن تظل وفية لذكرى زوجها ، ولكنها علاوة على ذلك تحرص على راحتها فتخشى أن تجد فى الرجل — الذى أحبته كل ذلك الحب والذى تعلم ما به من جاذبية ساحرة — مصدراً محتملا لأشجان جديدة . إنها من التعقل بحيث لا ترعى واجبها فحسب ، بل تسهر على ضمان سعادتها المستقبلة ؛ ونحن نجد نفس النحو من التفكير والتصرف فى الفصل الخامس من « النساء العالمات[1] » إذ نرى هنريت العاقلة — عند ما اعتقدت أن ثروتها قد ضاعت — ترفض الزواج من كليتاندر Clitandre مع أنها تحبه ومع أنه يريد أن يتزوجها فقيرة .

***

هكذا يلوح الإنسان المهذب فى القرن السابع عشر : إرادته خاضعة لعقله ، عقله وإرادته يعملان معاً فى هيئة اجتماعية مستقرة ؛ فهما يقبلان مابها من تفاوت فى المنازل والرتب ، وهما يعرفان كيف يقدران القيم المختلفة وكيف يضعان كلا منها فى موضعها . ومن بين تلك القيم — التى لم تكن موضع مناقشة — نجد الدين قبل كل شىء ، ذلك الأساس المتين من المعتقدات والفضائل المسيحية ، ذلك النظام وتلك التقاليد التى لا يعارضها أحد وإن تناول العقل فى حرية ملابسات تطبيقها ودرجة شدتها . وهانحن أولاء ننتهى فى الختام إلى نفس العبارات

(١) « النساء العالمات » كوميديا لموليير . (المترجم)

التى رأينا فيها ما يحدد خصائص ذلك العصر كافة ، نظام واعتدال وتفاوت فى المنازل .
وعلى هذا النحو استطاع ذلك القرن أن يجمع بين المثلين الأعليين دون أن يضحى بأى منهما ، المثل الأعلى القديم وهو انسجام ومطابقة للطبيعة ، والمثل الأعلى للقرون الوسطى وهو دينى صوفى . ولقد استخدم العقل كحلقة اتصال بينهما ، ذلك العقل الذى لا يمكن أن يخون قدر الله فينا ما دام هو نفسه مشتركا بيننا و بين الله . ثم إنه (كملكة للنظام) يمكننا من ناحية أخرى من أن نميز عن يقين مكان كل شىء وقدره وقيمته النسبية .
والآن بقى أن نبحث عن الأسباب التى حطمت شيئاً فشيئاً ذلك المثل الأعلى للرجل المهذب ، وأن نرى كيف أخذ يتغير تغيراً عميقاً و ينصرف إلى معان جديدة .

٢ — تطور المثل الأعلى للرجل المهذب

بمحاولتنا تحديد معنى « العقل » عند رجال القرن السابع عشر ، و بوضعنا لذلك المعنى إزاء الصورة التى كانت لديهم عن الرجل المهذب ، نستطيع أن نرى أن الفضائل التى تميز بها قد ظلت من خصائص الروح الفرنسية ، وأنها لا تزال أساسية فى حياتنا الأخلاقية ؛ فانموذج الرجل المهذب يتفق إلى حد بعيد مع انموذج الرجل الأخلاقى كما نتصوره حتى يومنا هذا . أليس هو الرجل الذى يعرف كيف يعطى كلا من حاجاته المختلفة ومشاعره وواجباته قيمته الحقيقية ، و يصل فى غير تزمت ولا إسراف فى التقشف إلى أن ينزل ميوله الطبيعية منازلها ، وذلك فى ضوء تلك الملكة التى بها يفهم الحقائق و يقدر العدل و يميز الخير ، وأعنى بها الإرادة المستنيرة ؟ وأغلب المشاعر التى رفعها القرن السابع عشر إلى أعلى درجة قد احتلت مكاناً مهما فى الصورة الحديثة للأخلاق ، ولكننا مع هذا لا نستطيع أن نقول إن مثلهم الأعلى قد ظل بعدهم كاملا ، وذلك لأنه قد تحول بمضى الزمن بل تغير .
وذلك ، لأنه و إن كنا عندما نمر من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر لا نزال نجد فكرة العقل مسيطرة على التفكير النظرى والحياة العملية معاً ، إلا أن طريقة استخدام ذلك العقل عند ديكارت وراسين و بوسويه لم تعد هى هى فى زمن منتكسيو وفولتير ورجال دائرة المعارف . والآن فلنتساءل : لماذا و كيف حصل هذا التغير ؟

***

لقد كانت الأخلاق فى القرن السابع عشر كما قلنا مزيجاً من الأخلاق الطبيعية التى عادت إلى الظهور أيام البعث العلمى ومن الصورة المسيحية المتصوفة للحياة الأخلاقية . ولقد لاح هذا المزيج حكيما معتدلا متزنا ، ومع ذلك فقد كان توازنا أكثر منه تداخلا واتحاداً عميقاً ، وذلك لأنه قد حقق توفيقاً ماهراً بين النزعات المختلفة ولكنه لم يرد تلك النزعات إلى وحدة تستوحى مبدأ عاماً . وبالجملة لقد أكد القرن السابع عشر ضرورة الملاءمة بين العقل وفضائل الإنسان الطبيعية ملاءمة منسجمة من جهة ، وبين الفضائل المسيحية القائمة على الوحى من جهة أخرى ، وكان سبيله إلى تلك الملاءمة هو أن عقلنا والطبيعة البشرية يرجعان إلى عنصر واحد هو الله . ولكن كيف تم ذلك التلاؤم الذى أدركت البديهة ضرورته ؟ ذلك مالم يروه غالباً فى وضوح ؛ فلقد كان من عادة القرن السابع عشر إذا سئل عن قضايا مثل كيفية التوفيق بين علم الله السابق وبين الحرية البشرية ، أن يردد مع بوسويه « استوثقوا من طرفى السلسلة حتى ولو أفلتت منكم الحلقات الوسطى » وكان هذا هو السبب فى أن يقولوا جميعاً مع بسكال — وإن اختلفت وسائل تعبيرهم — إن هناك ضروبا من الحقائق المتميزة ، وإن هذه الحقائق تنزل منازل منتظمة مختلفة الدرجات ؛ ولكنه لا يمكن أن يرد بعضها إلى بعض إذ أن منها ما يخضع لوضوح التفكير الهندسى ، ومنها ما يرجع إلى دقة الإدراك ، وعلى بعضها يسيطر العقل الطبيعى بينما تسيطر السلطة والتقاليد على البعض الآخر . ولقد كان فى هذا التنوع — الذى أملته فيما يبدو تجارب الحياة — ما يشبه صورة ذلك النظام الجميل البسيط الجليل الذى مكّن له لويس الرابع عشر فى الهيئة الاجتماعية فى عصره . ولقد اقتنع رجال ذلك القرن فى سهولة بأن ذلك النظام المحكم الكامل الذى أدى إلى مجد الوطن ومجد التفكير البشرى قد واتاه الحظ السعيد فوجد من النظم والأفكار ما ينسجم معه انسجاماً كاملا . ولكنه لم تكد تتغير الملابسات العقلية والسياسية والاجتماعية التى حققت ذلك التوازن حتى بدا توازنا موقوتا اتفاقيا ، وعلى هذا النحو ظهرت حقيقته من حيث إنه لم يكن إلا مجرد اتفاق . وأخذت النزعتان المتضادتان اللتان قامت عليهما الحضارة الكلاسيكية — وأعنى بهما المذهب العقلى القديم والتصوف المسيحى — أخذتا تنأى إحداهما عن الأخرى وتسير فى اتجاه مضاد ، مما ولد المشكلات والمصادمات العنيفة .

ولقد كان هذا التوفيق ظاهراً فى ثلاثة مجالات على الأقل . أولا فى مسائل الدين

وما وراء الطبيعة . فالقرن السابع عشر يؤكد اتفاق العقل مع الإيمان وإن أفلتت منه طرق ذلك الاتفاق — فالإيمان كما يقول القديس توما يتخطى العقل ولكنه لا يجوز ولا يمكن أن يعارضه . ومع ذلك فقد ظل هناك من الناحية العملية حاجز فاصل بين المسائل العقلية ومسائل الإيمان . بحيث يكوّن كل منهما وحدة قائمة بذاتها ، وهذه هي النظرية التي سموها بنظرية « الحواجز الفاصلة » Cloisons Étanches . نعم إن المسيحية نفسها قد فرت من العقل ما استطاعت دون أن تنكر ذاتيته وذلك عند بوسويه مثلا ؛ فهي تحظر التصوف وهي تقبل راضية أن تترك العقل يسيطر إلى جوارها ؛ ومع ذلك فقد كان من الصعب أحيانا إقامة الحدود ؛ وهم لم يستطيعوا دائما أن يغمضوا أعينهم عن المتعارضات بل المتناقضات الكثيرة العدد .

والتوفيق واضح ثانيا في المسائل النفسية والأخلاقية بين العقل والغريزة ، بين الشهوات والمثل الأخلاق الأعلى ، أو بعبارة أخرى بين السعادة والفضيلة . نعم إن القرن السابع عشر لم يكن قرن تزمت — على الأقل عند جمهرة رجال الأخلاق — وهو يسلم للطبيعة البشرية بحقها في البحث عن السعادة ، بل عن اللذة ، ولكنه مع ذلك يريد أن يظل هذا البحث خاضعا للفضائل السامية وللمثل الأعلى المسيحي ؛ ومن ثم لم يكن بد من أن يتساءلوا كيف يستطيعون أن يشبعوا إحدى النزعتين دون أن يضحوا بالأخرى .

ولقد كان التوفيق أخيراً في المجال السياسي والاجتماعي . وهنا أيضا لم يتخل العقل عن مهمته في النقد الحر تخلياً تاماً . ولكننا من جهة أخرى نجد أن نظام الأشياء الذي أقيم — ونعني به الحكم الملكي ومايتبعه من أوضاع العهد القديم — كان يتطلب الاحترام المطلق ؛ ومن ثم لم يحدث بين هذين التيارين غير توفيق يسير كان أقل ثباتا منه في المجالين السابقين . فنظرية الحق الإلهي والحكم المطلق كان بوسويه قد صاغها في كتابه « مبادىء السياسة المستقاة من الكتب المقدسة » صياغة جامحة تدهشنا اليوم حتى لا نكاد نحتملها ؛ ومع ذلك فمن الواجب ألا ننسى أن السلطة الملكية قد لاحت لخيار ذلك العصر مغايرة تمام المغايرة للحكم الاستبدادي . فهم كانوا يسمون أنفسهم رعايا الملك دون أن يحسوا في تلك التسمية أى حط من كرامتهم كمسيحيين أو كرجال مفكرين ، وذلك لأن السلطة المطلقة — وإن كانت غير محدودة نظريا — إلا أنه كان يعدلها في الواقع عادات وتقاليد ومواضعات غير

مدونة ولا منظور إليها من أحد كقوانين تكفل حقوقاً ولكنها مع ذلك بالغة القوة .
وفى الحق إن فرنسا العهد القديم كانت تؤمن إيماناً قوياً باحترام القوانين ، فالملك نفسه
كانت عليه واجبات ، و إنه و إن كان الله وضميره هما رقيباه فحسب ، إلا أن تلك الواجبات
لم تكن تقبل هوادة ولم يكن أحد يجهل التزامه بها ؛ وفى الواقع إنهم كانوا يطلبون إلى الملوك
الشىء الكثير ، وهم لم يطالبوهم كما فعل بوسويه باسم الدين فقط بل باسم العقل أيضاً وذلك
لمصلحة المملكة وفى سبيل العدل والإدراك السليم . وهذا هو العقل كما عرفه جميع أولئك
الرجال المستنيرين الذين لم يقبلوا قط الاستعباد أو التخلى عن الصراحة فى أحكامهم .

وإذا صح ما سبق يحق لنا أن نتساءل كيف ظلت المسألة الدينية والمسألة الأخلاقية
والمسألة السياسية والاجتماعية بعيدة عن متناول النقد ؟ للجواب عن هذا السؤال نذكر
القاعدة الأولى من قواعد الأخلاق الوقتية التى وضعها ديكارت وهى : « الخضوع لقوانين
وطننا وعاداته والتمسك بالديانة التى لُقِّنْتُها منذ طفولتى بفضل من الله » . ولربما كان فى
هذه القاعدة ما يعبر عن موقف ذلك العصر كله من مسألة السلوك . فالقرن السابع عشر
قد أخذ هو الآخر فى كل هذه المسائل بمبادئ أخلاق وقتية ؛ ولقد كان فى هذه المبادئ
ما يكفى مادامت قد حققت الملابسات اللازمة لاتزان ذلك العصر الذهبى واستقراره . ولكن
الصعوبات كانت متهيئة للظهور . ولقد صاغ ديكارت بعد القاعدة الماضية مباشرة القاعدة
الآتية « إنه وإن يكن من الممكن أن يوجد بين الفُرس وأهل الصين من هو فى حصافة
خيارنا فإنه قد لاح لى أ كثر فائدة أن أجعل سلوكى على منوال من قدر لى أن أعيش
بينهم » . أليس فى هذا القول نواة لما يمكن أن يوجه إلى النظم الاجتماعية والمبادئ العملية من
نقد ؟ وذلك لأنه إذا كان عند الصينيين والفرس من النظم والمبادئ ما هو فى حصافة نظمنا
ومبادئنا فإنه لابد أن يأتى يوم يغرينا بأن نفحص تلك النظم وأن نوازن بينها وبين نظمنا ،
وديكارت نفسه عند ما ناقش كتاب الأمير لمكيافلى ، فى إحدى رسائله إلى البرنسيسة
اليصابات ، قد أحس فيما يبدو صعوبات فى نظرية الحق الإلهى وأظهر حيرة غريبة . فهو يرى
أن مكيافلى لم يميز التمييز الكافى بين الأمراء الشرعيين وبين الطغاة الذين يغتصبون السلطة
بوسائل غير مشروعة . بل من يضمن أن الأولين أنفسهم لن يستخدموا وسائل ظالمة ؟
ويجيب ديكارت بأن « للعدل عند الأمراء حدوداً غيرها عند الأفراد » إذ يلوح « أن

الله فى مثل هذه الأحوال يعطى الحق لمن يعطيهم القوة » ثم يضيف « إنه من الواجب أن نفترض أن الوسائل التى يستخدمها أمير ما — لكى يستوى فى سلطته — وسائل عادلة وذلك لأننى فى الحق أعتقد أن كل تلك الوسائل تعد عادلة إذا كان الأمراء الذين يستخدمونها يرونها كذلك ؛ فى حين تصبح أعدل التصرفات ظالمة إذا عدها فاعلوها كذلك » . وعلى هذا النحو يحس ديكارت أنه لا يستطيع أن ينضم إلى مبادىء مكيافلى ، ولكنه لا يجد وسيلة للافلات منها غير الرجوع إلى ضمير الأمير نفسه و إلى الإلهام الإلهى الذى لا يمكن أن يعوزه . و إذن فالذى يميز الأمير الشرعى من الطاغية هو أن الأول يفعل مايراه عدلا ، فهو إذا اعتقد أن تصرفه عادل كان العدل مايعمل ، كما أنه لايعتبر ظالما إلا إذ كان معتقداً أن الظلم ما يعمل . ولكن أليس من الواجب أن نعتبر تلك الإجابة غير مرضية ، وأن نفسرها بأن فيلسوفنا قد وجد نفسه مضطراً إلى أن يعالج علاجا مجرداً مشكلة كان عصره يتجنب — فى دقة — أن يعرض لها ؟ وكل هذه المفارقات المتداخلة غير الثابتة لن تصمد لنقد معاصرى ڤولتير وفتأطويلا .

***

و إذن ففى المجالات الثلاثة التى حاولنا استعراضها — أعنى المجال الدينى والمجال الأخلاقى وأخيرا المجال السياسى والاجتماعى — قد كان هناك تصادم ممكن . ومن هذه المصادمات يتكون تاريخ الأخلاق فى القرن الثامن عشر .

بتقدم القرن السابق أخذ شعور الناس بفوائد النظام الملكى يتضاءل و إحساسهم بشدة وطأته يزداد ، فمن حروب ، إلى بذخ فرساى ، إلى الإسراف فى رجال البلاط ، إلى سياسة الغزو والهزائم الحربية فى شتاء سنة ١٧٠٩ ثم البؤس المادى وتناقص عدد السكان . ولقد خُطَّتْ أكثر من مرة الصورة الحزينة لآخر ذلك العهد المجيد الطويل وقد أخذ ينحدر ويخبو فى بطء مع ملكه الهرم ؛ بل إن النظام الملكى كله كانت قد أصابته الشيخوخة فيما يبدو . وعندئذ ابتدأ المذهبان المتعارضان يفترقان من جديد و يعملان فى اتجاهين متضادين بعد أن ظلا فى توازن زمناً ما .

وفى الحق لقد حدثت محاولة للعودة إلى وجهة النظر المسيحية البحتة ، أى إلى التزمت والقسوة فى الزهد واحتقار الخيرات الدنيوية ، وهذا هو مذهب جانسنيوس Le Jansénisme[1]

(١) مذهب جانسنيوس — راجع الهامش الخاص فى الفصل الثانى ص ٤٨ . (المترجم)

ولكنه وإن يكن أثر هذا المذهب قد كان قوياً فى بعض النواحى فإنه كان أثراً محدوداً لم يطبع بطابعه الخاص التيار الحقيقى للنفوس فى ذلك العصر . وأما التيار العكسى وهو التيار الطبيعى القديم — تيار العقل الطبيعى البحت دون الرجوع إلى الوحى وإلى الإيمان — فقد كانت له أهمية أخرى عظيمة . فلننظر فى مظاهر ذلك التيار الذى أخذ ينمو بتقدم الزمن ولنبدأ بالمجال الأخلاقى البحت أو النفسى وهو المجال الذى يمكن أن يلوح أقل خطورة .

من الواضح أنه بتقدم القرن السابع عشر أخذ الرأى المتوسط عند المهذبين من الرجال يسلم للحاجات والغرائز الطبيعية بنصيب أكبر من سنة إلى أخرى ، وذلك بالقياس إلى ما يقتضيه الزهد المسيحى . ولقد كان هناك أبيقوريون وإباحيون خلال القرن السابع عشر كله ، وعند هؤلاء الرجال استمرت روح البعث العلمى الخالصة فكانت قاعدتهم الأساسية : البحث عن السعادة ، سعادة — بلا ريب — خالية من كل إسراف مبتذل ولكنها تقوم مع ذلك فى أساسها على اللذات والمزايا الحسية ، وهذه هى فى الواقع فلسفة « حكايات » لافونتين أو « مسرحيات » موليير ، وهى وإن لم تكن فلسفة لا أخلاقية بمعنى الكلمة فإنها بلا أدنى شك لا تحتفظ بشىء من الزهد أو التصوف : هى فى النهاية ليست مسيحية ، ولنفكر مثلا فى « مدرسة النساء » أو فى « مدرسة الأزواج » لنرى إلى أى حد يتضح الاتجاه الذى يعد غرائز الإنسان ظواهر طبيعية مشروعة . وتنتج عن ذلك نتيجة هامة ؛ فالصورة الكلاسيكية للعالم ، تلك التى تقول بالقدر وبالنظام المحكم الذى وضعه الله فى العالم ، قد كانت متفائلة فى المسائل الدينية ومسائل ما وراء الطبيعة ، ولكنها على العكس من ذلك كانت واضحة التشاؤم فى الناحية النفسية والأخلاقية ؛ فالإنسان عاجز عن فعل الخير منذ الخطيئة الأولى ، وهو يولد شريراً ملوثاً بخطيئة آدم ، إنه يأتى إلى العالم حاملا جرثومة الرذائل كلها ، والحياة الأخلاقية برمتها ليست إلا الحذر من النفس وكبت الاتجاهات الطبيعية باسم المثل الأعلى للورع ؛ ومن هنا نرى أن تشاؤم «لاروشفوكو» ليس فى الواقع إلا تنمية منطقية لتلك الصورة النفسية . هذا وبمضى السنين أخذ التسامح مع الحاجات والغرائز التلقائية يزداد وضوحا ، وتلك هى روح البعث العلمى تعود إلى الظهور . وكان الأساس العقلى لذلك التسامح فى غاية البساطة . فالله هو الذى خلقنا ومن ثم فهو الذى أوحى إلينا بتلك الحاجات والغرائز ، وإذن فهى لا يمكن أن تكون شراً فى جوهرها وإن كان من الممكن أن تحتاج إلى

المراقبة لأخذها بالاعتدال . ولقد أحس ڤولتير أهمية هذا الانقلاب فى وجهة النظر التقليدية وذلك عند ما هاجم پسكال بعد ذلك بقليل ، فقال : « يلوح لى بوجه عام أن الروح التى صدر عنها پسكال عندما كتب (الأفكار) كانت أن يظهر الإنسان فى ضوء كريه ... وأنا أجرؤ أن أدافع عن الإنسانية ضد عدوها هذا الجليل [١] » .

وبعد قليل أخذت تظهر فكرة أخرى وثيقة الاتصال بالفكرة الأولى . ففى النصف الثانى من القرن السابع عشر ثار نزاع طويل نميل إلى عدم النظر إليه إلا من الناحية الأدبية ، ولكنه يتجاوز ذلك المجال تجاوزاً فريداً ، وأعنى به « النزاع بين أنصار القديم وأنصار الحديث » ، فپيرو Perrault [٢] عند ما كتب « عصر لويس الأكبر » كان قد لمح بوضوح فكرة التقدم المطرد . ولب المسألة لم يكن المفاضلة بين راسين أو كورنيل من جهة وسوفكليس أو أوريپدس من الجهة الأخرى وإنما هو فكرة أن القدماء بحكم قدمهم كانوا أقل علماً وأقل تحضراً ، ومن ثم فهم دون المحدثين فى كل شىء بما فى ذلك رقة الشعور والعادات وسمو مبادئ الأخلاق . وبينما كانت المسيحية قد وضعت المثل الأعلى خلفنا ، ووضعته على أى حال فوق الطبيعة البشرية ، فإن البحث العلمى والقرن الثامن عشر من بعده سيضعانه على نحو ما أمام الإنسان ، سيضعانه فى المستقبل ، فى التقدم الذى سنستمر فى تحقيقه بفضل قوانا الخاصة . ومن هنا نرى فكرة التقدم التى لمحها پيرو تظهر فى كل صفحة من « قاموس » Dictionnaire [٣] بيل Bayle وتصبح إحدى الأفكار الأساسية فى عصر ڤولتير ورجال دائرة المعارف ثم تنتهى إلى كتاب كوندورسيه [٤] الشهير . وتلك الفكرة

---

(١) ملاحظات على الأفكار (١٧٣٤) .

(٢) Perrault پيرو — شارل پيرو (١٦٢٨ — ١٧٠٣) أديب وشاعر فرنسى باريسى . قام بينه وبين بوالو نزاع قوى . وكان پيرو يتعصب للمحدثين وبوالو يتعصب للقدماء . وقد دام هذا النزاع طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر . ولپيرو كتاب هام فى هذا الموضوع بعنوان « مقارنة بين القدماء والمحدثين » أى بين الأغريق واللاتين من جهة والكتاب الفرنسيين المحدثين من جهة أخرى ومع ذلك فسر خلود پيرو ليس فى هذه المعركة بل فى « حكاياته » الشهيرة التى كتبها للأطفال بأسلوب ساحر . (المترجم)

(٣) Bayle بَيْل : پيير بيل (١٦٤٧ — ١٧٠٦) كاتب فرنسى مؤلف « القاموس التاريخى » وقد مهد بشكوكه للتفكير الحر الذى ظهر مع ڤولتير ورجال دائرة المعارف . (المترجم)

(٤) « كتاب كوندرسيه الشهير » : المقصود بذلك هو كتاب « تخطيط للوحة تاريخية تمثل تقدم التفكير البشرى » "Esquisse d' un tableau historique des Progrès de l' esprit humain" وقد كان هذا المفكر من أكبر المؤمنين باطراد التقدم . (المترجم)

تحتوى على مبادئ أخلاق جديدة كاملة ، ففكرة الكمال لم تعد فى تقليد المسيح كمثل فريد خارق للطبيعة خارج عن نطاق الزمن ، بل أصبحت وليدة لثقافة النفس وللتفكير وللمشاعر بل للحواس ذاتها ، فزيادة المعرفة تزيد القدرة على العمل وعلى تنظيم الملابسات اللازمة له .

***

ولو أننا وجهنا النظر إلى المسائل العقلية والدينية ومسائل ما وراء الطبيعة لوجدنا أن التطور كان على نفس النحو . فالتيار الإباحى — ونعنى به تيار التفكير الحر فى مسائل الإيمان — وإن يكن دأبهم دائماً بأنه لم يزحزح نير المعتقدات إلا لكى يحرر الشهوات ويبرر الإباحية ، فإنه قد وجد بلا ريب خلال القرن السابع عشر كله عند سنت افريمون[١] St. Evremond مثلا أو عند بيل Bayle ، ولكن هذين الرجلين قد عاشا فى الخارج : أحدهما فى انجلترا والآخر فى هولاندا ، ومع ذلك فإن رد الفعل ضد الصورة المسيحية للأخلاق لم يلبث أن ظهر فى وضح النهار فى فرنسا ذاتها ، فأعلنت الحرب على الكنيسة وعلى الدين ؛ أعلنها الشعر الهجائى والجدل والمسرح والقصة وأخذ ڤولتير ورجال دائرة المعارف يزعزعون الإيمان المسيحى ببعض النشرات . وقد اتحدت جهودهم التى لا هوادة فيها لكى تسحق ذلك « الكائن الوضيع[٢] » . والآن ما هو مصدر ذلك النزاع ؟ مَصدره هو التعارض الواضح بين العقل والإيمان . لقد أوصى بوسويه بالتمسك بطرفى السلسلة ، وأعلن ديكارت قبوله المعتقدات القائمة ، ولكن رجال القرن الثامن عشر يريدون على العكس من ذلك أن يطبقوا منهج ديكارت ، الذى لا يسلم بغير البداهة ، فى المجال الذى نحاه عنه ديكارت نفسه ، وهم بذلك يظلون أوفياء فى دقة لروحه ، وإن انتهوا إلى نتائج مضادة لنتائجه . ومن الممكن القول بأن النقد الدينى فى القرن السابع عشر — وهو نقد سطحى من نواح عدة — كان عبارة عن البحث عن الأفكار الواضحة المتميزة والأخذ بالإدراك السليم فى مسائل الإيمان ومسائل الحياة العملية ؛ هذا وإذا كان الإيمان — على حد تعريفه ذاته — أمراً خارجاً عن حدود العقل فإنه من الواضح كل الوضوح أنه لا يمكن أن يبرر بالبداهة ، ولقد وفر ڤولتير جهده فى عناد على أن يظهر للعيان ما فى المعتقدات والمبادئ المسيحية من

(١) كاتب فرنسى لاذع (١٦١٠ — ١٧٠٣) عاش منفيا فى انجلترا . (المترجم)
(٢) « الكائن الوضيع » المقصود به « الديانة المسيحية » وڤولتير هو صاحب هذه الكلمة . (المترجم)

تخريف وحماقة يجعلان التسليم بها غير ممكن إلا عن جهل أو قصد سيء ، ولقد اتهم ڤولتير القسس بالتضليل منذ كتاباته الأولى فقال فى « أوديب » أولى تراجيدياته « ليست القساوسة ما يظنه الشعب الأبله ، إن سذاجتنا هى كل علمهم » وعند ما كتب فيما بعد رواية « محمد » جعل الناس يفهمون أن التضليل ملازم للديانات كلها ، وفى أبيات « زئير »(١) الساذجة فى مظهرها : « لقد كان من الممكن أن أصبح فى جوار الكنج أمة للآلهة الكاذبة ، وفى باريس مسيحية ، كما أنا مسلمة هنا » — فى هذه الأبيات ما يوحى إلى المستمعين من الفرنسيين ، إذا فكروا أبسط تفكير ، بما فى معتقداتهم الدينية من نسبية ومصادفة . وموضوع « الهنرياد »(٢) قد قُصد أيضاً إلى اختياره فهو ليس إلا استعراضاً لأهوال الحروب الدينية ودفاعا طويلا عن التسامح .

« كثيراً ما اتصف المتعصب الأعمى والمسيحى المخلص بنفس الخُلق . شجاعتهم واحدة ورغباتهم واحدة . للجريمة أبطالها وللخطأ شهداؤه ، وما نحن إلا قضاة مغرورون يفصلون بين الحماسة الصادقة والحماسة الكاذبة » .

ولنضف إلى ما سبق فكرة أخرى لن تلبث أن تظهر . فبمناسبة زلزال لشبونة كتب ڤولتير قصيدة يوضح فيها ما فى تقسيم الخيرات والشرور على أهل الأرض من حماقة يخزى لها الضمير ، ولقد عاد إلى نفس الفكرة الفلسفية فى روايته « كنديد » ؛ وفى هذا انقلاب تام لآراء القرن السابع عشر . فلقد كان ذلك القرن كما قلنا متفائلا فى مسألة الفلسفة العامة وماوراء الطبيعة ، متشائما فى مسألة الأخلاق وعلم النفس ؛ وأما القرن الثامن عشر فإنه يميل إلى الوقوف موقفاً عكسياً ، فما هو طبيعى لا يمكن إلا أن يكون خيراً ، ومن ثم فالحاجيات الطبيعية تلوح مشروعة ، وإذن فهو متفائل فى المسائل النفسية والأخلاقية . ولكن نظام العالم من جهة أخرى يلوح غامضاً ظالماً ، فالشر بجميع مظاهره غير مفهوم ، وهو ينهض شاهداً ضد الخلق ذاته ومن هنا يأتى التشاؤم فى مسائل الدين وما وراء الطبيعة . نعم إن هذا المذهب لم يكن بلا ريب عاما فى ذلك العصر ، ولكن الاتجاه كان واضحاً عند كثير

---

(١) زئير Zaïre بطلة المسرحية المسماة بهذا الاسم لڤولتير وتدور حوادثها أيام الحرب الصليبية . (المترجم)

(٢) الهنرياد La Henriade — ملحمة وضعها ڤولتير عن عصر هنرى الرابع ملك فرنسا وهو عصر الحروب الدينية بنوع خاص . (المترجم)

من المفكرين ، ومن السهل أن نربط بينه وبين التأبي على الإيمان الذى أخذ فى النمو .

هذا ولقد سار رد الفعل ضد القرن السابع عشر إلى أبعد من ذلك فتناول مبدأ فلسفته ذاتها . ذلك المبدأ الذى اعتقد أن فى مقدرته الوصول إلى الحقيقة المطلقة كما اعتقد أن العقل البشرى متصل بالعقل الإلهى ، فأحس بما يشبه الثمل باليقين الهندسى فالقرن الثامن عشر قد زعزع من هذه الناحية تأثير ديكارت ، وأخذ عبادئ المدرسة التجريبية الإنجليزية التى نشر ڤولتير أسماء فلاسفتها فى فرنسا . لقد عارضوا ديكارت بـ « لوك » ، عارضوا العقل بالتجربة ، وابتدأوا يحتقرون كل ما يتعلق بما بعد الطبيعة . تقول إحدى شخصيات كانديد « لقد كنت قد تقدمت تقدماً كبيراً فى دراسة ذلك العلم ، (ما وراء الطبيعة) — عندما أدركت أننى لا أفهم فيه شيئاً » ولقد قرأ الناس فى « الخطابات الإنجليزية » أنه « قبل لوك كان الفلاسفة الجادين قد فصلوا عن يقين فى طبيعة الروح . ولكنهم لما كانوا لا يعرفون شيئاً فقد كان من الطبيعى أن يكون لكل منهم رأى يختلف عن رأى الآخر » وشيئاً فشيئاً انتهوا إلى المذهب التجريبى والمذهب الحسى اللذين يكوّنان فلسفة القرن الثامن عشر ، انتهوا إلى تمثال كوندياك Condillac الذى أخذ على عاتقه أن يفسر كيف أن هذا التمثال كلما اجتمعت لديه إمدادات الحواس تكوّنت فيه الأفكار ؛ وإذا كان عقلنا ليس إلا مجموعة من المحسوسات التى نتلقاها متأثرين بالأشياء الخارجية فكيف يستطيع ذلك العقل أن يصل إلى معرفة ماوراء الطبيعة ؟ ولقد أدى بهم هذا التفكير إلى الإمعان فى إنكار كل ما ليس حسياً ولا مجسما إنكارا خالصاً ، وأخذوا يزدادون اتجاهاً نحو المذهب المادى والمذهب الآلى ، فاعتقدوا أنه من الممكن تفسير العالم كله وتفسير الإنسان بتفاعل القوى المادية . وكتب لامترى La Mettrie[1] كتابه « الإنسان الآلى » L' Homme-Machine .

نعم إن بعض المفكرين الآخرين قد جنحوا نحو نوع من وحدة الوجود المحرّكة : Panthéisme Dynamique كما فعل ديدرو Diderot فعنده أنه ليس هناك إله منفصل عن العالم ، وأن العالم يحمل قوة داخلية كبؤرة حية . ولكن مذهب القوة المحرّكة هذا لم يتميز فى الغالب عن المذهب المادى تميزا واضحا . ومع ذلك فعلى أى حال قد أصبحت

(١) لامترى La Mettrie (١٧٠٩ — ١٧٥١) طبيب وفيلسوف فرنسى من القائلين بالمذهب المادى . (المترجم)

التجربة المنبع الوحيد للحقيقة ، وحل التعلق بعلوم الطبيعة محل احترام الرياضيات البحتة ؛ وهذا هو العصر الذى كتب فيه بيفون Buffon « التاريخ الطبيعى » Histoire Naturelle وهو عصر « ريمور » Reaumur[1] و « لابلاس » Laplace ؛ ومن مجموع هذه الآراء يتشكون ما يعرف بفلسفة النور " Philosophie Des Lumières "

***

لقد كان من الضرورى أن ينتج عن هذا الفهم الجديد للطبيعة وللعقل البشرى منحى جديد فى مواجهة المسألة السياسية . وهنا أيضاً نرى القرن الثامن عشر يأخذ بروح النقد الديكارتى ؛ فهم فى كل حين يقابلون بين نظمنا ونظم البلاد المجاورة وبخاصة انجلترا بلد النظم الحرة . وتعتبر رحلة ڤولتير و « رسائله الإنجليزية » تاريخاً مهما من تلك الناحية. فلقد نقد فيها — بطريقة خبيثة — النبلاء ورجال الكنيسة والامتيازات ، وفيها نعثر بجمل بسيطة لا يكاد يظهر ما بها من نقد كقوله « الإنسان لا يعفى هنا من أن يدفع بعض الضرائب لكونه نبيلا أو قسيساً ، وكل إنسان يدفع لا باعتبار مركزه الاجتماعى — فهذا حمق — بل باعتبار دخله » . وفى ملاحظة معقولة كهذه ما يكفى لكى يظهر ما فى الامتيازات من ظلم . نعم إن ڤولتير قد ظل شخصيا من أنصار النظام الملكى ، ولكن هذا النظام كثيرا ما لطخ بمقطوعاته الهجائية التى انتشرت انتشارا كبيرا . فمن قوله « إن أكثر ما نوجهه فى فرنسا من لوم إلى انجلترا إنما ينصب على قتلهم لشارل الأول الذى عامله خصومه المنتصرون كما كان سيعاملهم هو لو أنه كان المنتصر . ومع ذلك فلننظر من ناحية إلى شارل الأول وقد هزم فى معركة منظمة وأخذ أسيراً وحكم عليه فى وستمنستر وقطعت رأسه ؛ ولننظر من الناحية الأخرى إلى الإمبراطور هنرى السابع وقد دس له كبير أمنائه السم فى حفلة التناول ، وإلى هنرى الثالث وقد قتله راهب ، ثم إلى الثلاثين محاولة لاغتيال هنرى الرابع وقد نفذ الكثير من تلك المحاولات وحرمت الأخيرة منها فرنسا من ذلك الملك العظيم . لنزن تلك الجرائم ثم لنحكم » .

---

(١) ريومير ولابلاس : ريومير (١٦٨٣ — ١٧٥٧) عالم فرنسى من علماء الطبيعة والتاريخ الطبيعى وهو مخترع الترمومتر المعروف باسمه . وأما لابلاس (١٧٤٩ — ١٨٢٧) فرياضى وفلكى فرنسى شهير وقد أضاف الكثير عن ميكانيكا السماء إلى أبحاث نيوتن وغيره من سابقيه وله فلسفة معروفة فى نشأة الاجرام السماوية وهى فلسفة لا تزال قائمة . (المترجم)

أليس فى هذا الحديث عن إعدام الملوك إعداماً قانونياً مايزعزع التقديس التقليدى للملوك ؟

وأخذوا ينتقدون عدم المساواة بكافة أنواعها ، فبزغ إلى الوجود شعور غريب عن القرن الذهبى ، على الأقل أيام أوجه ، ومصدره فكرة أن الرجل ، وإن لم يكن من النبلاء ، قد تكون له قيمة أعظم من قيمة نبيل كبير . نعم إن رجال القرن السابع عشر كانوا بلا ريب يدركون إدراكا تاما قيمتهم العقلية والأخلاقية ، ولا شك أن راسين مثلا أو كورنيل كان يعتبر نفسه أرقى بكثير ممن لا عبقرية لهم ، ولكن المقارنة ظلت قاصرة على المسائل الروحية ، فهم لم يفكروا فى الموازنة العامة بين أفراد الطبقات الاجتماعية المختلفة . فلم يخطر على بالهم أن يوازنوا مثلا بين راسين كمؤلف للتراجيديات الرائعة و بين أحد كبار النبلاء ، إذ كانوا يرون المجالين مختلفين تمام الاختلاف . وعلى العكس من ذلك نرى القرن الثامن عشر يتجه إلى المقابلة بين القيم المختلفة من علم وعبقرية أدبية وذكاء ومراتب اجتماعية ، ولا أدل فى هذا الباب مما حدث فى تاريخ حياة ڤولتير وضرب الأمير « روهان » Rohan له بالعصا عدة ضربات ، وهو ما لم يغتفره ڤولتير قط . فقد كتب فى الخطابات الإنجليزية « لقد أثيرت منذ زمن قريب فى جماعة شهيرة تلك المسألة الهينة البالية مسألة الموازنة بين الرجال : أيهم أعظم قيصر أم الإسكندر أم تيمرلان أم كرمول ، ولقد أجاب أحدهم دون أن يعارضه أحد بأن اسحاق نيوتن أعظم من الجميع . ولقد أصاب ذلك الرجل . وما دمتم تطلبون إلىّ أن أتحدث عن مشاهير رجال إنجلترا فإننى سأبدأ بأمثال بيكون ولوك ونيوتن — وأما القواد والوزراء فسيأتون فى دورهم ... » وتلك الطريقة المسرفة البساطة فى إنزال الناس والأشياء منزلتهم لا تخلو من استخفاف ، وها نحن نحس من بعيد بمونولوج « فيجارو » Figaro [1] الشهير حيث نرى حلاقاً بسيطاً حاضر النكتة واسع الحيلة يصطدم مع أحد أولئك « الذين كلفوا أنفسهم مشقة الميلاد » ، وهو يدرك إدراكا كاملا تفوقه عليهم .

***

(١) فيجارو : شخصية الحلاق الشهيرة فى رواية « زواج فيجارو » لبومارشيه . وقوله « إن كل ما للنبلاء من فضل هو أنهم كلفوا أنفسهم مشقة الميلاد » موجود فى منولوجه الرائع بتلك الرواية وهو يقصد بجملته اللاذعة أن النبلاء لاميزة لهم غير أنهم ولدوا من أصل نبيل . فسخريته منهم مرة . (المترجم)

يمكن بوجه الإجمال أن نفسر القرن الثامن عشر بأنه تطبيق لملكة النقد على المسائل التى اعتقد القرن السابع عشر أنه من الممكن إبعادها عنه . فالذى كان يعتبر فى القرن السابق توازناً أكثر منه توفيقاً قد انتهى بأن ظهر فى مظهر المتناقضات ، فوصلوا إلى الشك فى حقيقة الإيمان فى مجال ماوراء الطبيعة ، و إلى الشك فى المثل المسيحى فى مجال الأخلاق . وفى المجال السياسى شكّوا فى قيمة النظم التى عاشوا فى ظلها حتى ذلك الحين . والآن بقى أن نعرف كيف أثر تغيير الأفكار فى ميدان الإحساس والسلوك العملى . بقى أن نعرف ماذا أصبح الرجل المهذب فى القرن الثامن عشر .

***

٣ — القرن الثامن عشر والرجل الفاضل الحساس

فى القرن الثامن عشر أصبح العقل ـ مع استمراره رائد ذلك الزمن ـ واقعياً تجريبياً بعد أن كان يقينياً ميتافيزيقياً ، أصبح متسامحاً مع الإنسان فى حاجاته وغرائزه الطبيعية ، واثقاً من التقدم المطرد ، أصبح وسيلة للنقد والجهاد ضد النظم التقليدية يجابهها بالمهاجمة أو يستخدم — كما يفعل غالباً — السلاح الاجتماعى الخاص بذلك وهو الكوميديا . وإنه لمن الممكن القول بأن تلك الخصائص كانت عامة عند جميع من يمثلون ذلك العصر ، ولكنها أخذت تتحدد وتتضح بتقدم ذلك القرن . لقد انتشرت فى الوسط المهذب ، عند الأشراف الذين كانوا يفاخرون باعتناق أكثر الآراء جرأة ، تلك الآراء التى كان فيها ما يدمر نفوذهم تدميراً أكيداً ، كما انتشرت بين رجال الطبقة الوسطى من مفكرين وأثرياء ، وكذلك فى عالم رجال الأدب والصحافة وكتاب السياسة الذين أخذت أهميتهم فى الازدياد . ومع ذلك فإنه ابتداء من النصف الثانى من ذلك القرن ابتدأت تظهر خصائص أخرى تجتمع إلى السابقة وتناقضها إلى حد ما . ونحن عند ما نحاول أن نخطط عصراً كبيراً نستهدف دائماً لتبسيطه تبسيطاً تحكمياً . فمن المؤكد أنه قد وجدت فى ذلك العصر تيارات مختلفة متضادة يتداخل بعضها فى بعض ويتشابك ويتقابل ويمتزج . ولقد كان لأحد تلك التيارات بنوع خاص تأثير خطير ، وهو وإن كان قد جارى فى عدة نواح آراء منتسكيو وفولتير وديدرو إلا أنه قد عارضها من نواح أخرى ، ولكنه على أى حال قد انتهى بأن طبع

العصر كله بطابعه الخاص ، ذلك التيار هو تأثير جان جاك روسو .

***

كثيراً ما نعتبر روسو وڤولتير أجداداً للثورة الفرنسية على حد سواء حتى لنجمع بينهما في اللوم أو الإعجاب ، ولكن منبع وحيهما العميق مختلف فى الحق تمام الاختلاف ، بل ربما كان متعارضاً . لقد رأينا حتى الآن أن فكرة واحدة تسيطر على دراستنا المثل الأخلاقى الأعلى فى العصر الكلاسيكى ، وهى فكرة التوفيق أو الربط بين الروح المسيحية وروح العصر القديم . وأما فى القرن الثامن عشر فإننا نرى الروح الأخيرة تنفرد بالسيطرة . وروسو فى الواقع يمثل من نواح عدة رد فعل مضاد ، نعم إنه لم يَدفع إلى الكاثوليكية الاعتقادية ولكنه مع ذلك قد دفع إلى نوع من المسيحية ، دفع إلى تدين شعورى غامض . وبينما نرى منتسكيو وڤولتير ورجال دائرة المعارف يعنون بالعلم والحضارة الحديثة ويهتمون بالمصالح الواقعية وبتقدم الإنسان فى حياته الدنيا كما ينفضون أيديهم من مشاكل ما وراء الطبيعة ، ويتضاءل عندهم شيئاً فشيئاً المكان الذى تشغله فكرة الله فى الحياة الأخلاقية ، بينما نرى منهم كل ذلك نرى روسو على عكسهم يهتم قبل كل شيء بمسألتى الدين والأخلاق . ونحن نعرف جميعاً أن حركة الرومانتيه الكبرى قد صدرت عنه ، وهى تلك الحركة التى لم تنته فى القرن التاسع عشر إلى تجديد الأدب فحسب بل ارتبطت بتجديد دينى صوفى عام . وأهم ما يميز فلسفة كهذه هو ما تمنحه للشعور من أولوية على الأفكار الواضحة المميزة . وفى الحق أن روسو لم يكتف بعدم الأخذ بالعقل كما كان يفعل معاصروه كلهم ، بل عارض بين العقل والشعور إن تصريحاً وإن تلميحاً . وهو يثور ضد أولئك الفلاسفة المغرورين الذين يريدون فهم كل شيء وتفسيره . وعنده أن الحياة الأخلاقية ليست مجهوداً إرادياً يسعى إلى اتباع تعاليم العقل ، وإنما هى خضوع لنوع من الإلهام والكشف الباطنى ، خضوع للضمير « كغريزة مقدسة » . وهذا الإحساس الذاتى الساذج يعرّضه للانحراف والغموض نشاط الروح المجردة كما تعرّضه لها النظم الاجتماعيـة والآراء التحكمية التى تعتنقها الطبقة الراقية . ولهذا نرى روسو ينظر إلى كل ما كان البلاط والمدينة يريان فيه بهجة الحياة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر على السواء نظرة فيها العداوة وفيها شيء من الحسد . ونحن نعلم ما كان فى حياته من مغامرات كما نعلم أصله المتواضع . ومع ذلك فقد بقى فى

هذا الرجل شيء من تزمت السكلفيين من أهل جنيف وطنه الأصلي .

ومن ثم نراه منذ كتاباته الأولى ينقد فى عنف مظاهر الحضارة كما رآها منتشرة حوله ببذخها وإسرافها وانحلالها الخلقى وظلمها الاجتماعى وعدم مساواتها بين الأفراد ، وكل هذه من آفات القرن الثامن عشر البراق المغرى المنحل . وفى إنزاله لحسنات الحضارة منزلة الشك وتساؤله عن إتلاف التفكير لإحساس القلب الفطرى بدلا من قيادته نحو ما هو أفضل — مسايرة لما تصوره من وجود حالة كان من الممكن أن يطيع معها الإنسان قلبه دون تفكير ولا تردد ، وهو عندئذ لن يتفلسف لأنه لن يكون من رجال البلاط أو رجال المدن ، بل سيحيى حياة بدائية بسيطة ، تقوده غرائزه ، وبذلك يظل فى انسجام مع وسطه الطبيعى ، ويعثر على مبادئ الأخلاق وعلى السعادة دون أن يبحث عنهما . وتلك هى الحالة الطبيعية سواء استطعنا تصور وجودها تاريخياً أم لم نستطع . وينتج عن ذلك أن الإنسان خَيِّر فى حالته الطبيعية أى عند ما يتبع دوافعه القلبية . ومن هنا يتفق روسو مع الاتجاه العام لعصره . فهو يقول مع « الفلاسفة » : « إن الإنسان لا يمكن أن يكون شريراً بالطبع » ، وهو يراه كاملا بريئاً عند خروجه من يدى خالقه قبل أن تفسده الحياة الاجتماعية ويفسده التفكير ، وهكذا تنتهى تلك التيارات المتعارضة إلى وضع طيبة الإنسان الطبيعية فى المكان الأول من بين أفكار القرن الثامن عشر ، بما يتبع ذلك من إنزال العطف والحدب والرحمة والصداقة والحب وكل ما يقرب بين الإنسان وأخيه الإنسان المنزلة الأولى فى سلم القيم . وبينما كانت الفضيلة فى القرن السابع عشر تتركز فى سيطرة العقل على كافة الشهوات ، فإن روسو وعصره قد أخذوا يرون أن الرجل الفاضل هو من يفيض رفقاً بالآخرين ويحلم بسعادتهم . ولقد كان فى هذا الموقف ما يتفق مع التقدم المستمر للنظم الاجتماعية وما تستتبعه من مظاهر . ونحن كلما ازددنا غضباً من الظلم ازددنا شفقة بالمظلومين وإيماناً بأننا نستطيع دائماً أن نأتى بالخير إذا استمعنا لنداء قلوبنا .

ولقد انتهت تلك المجموعة من المشاعر والأفكار عند روسو إلى تصور ديانة طبيعية ، ففى طيبة غرائزنا الفطرية ما يدل على أن الطبيعة والإنسان قد قدر لهما أن يكون أحدهما للآخر ، وعلى أن هناك علة غائية إلهية كانت تسيطر على مصائرنا قبل أن ينزل بها الفساد الاجتماعى . ولقد أصبحت عنده هذه الديانة الطبيعية ديانة بغير معتقدات ، وإن استوحت

الشعور المسيحى . وهى تعتبر رد فعل قوى ضد المذهب المادى المسيطر عند رجال دائرة المعارف . وهى بعـد تتلخص فى عدد قليل من المبادئ : وجود الله وروحانية الروح وخلودها ، وفى هذا ما يضمن انتصار الخير والعدل فى الحياة الأخرى . وتلك المبادئ هى جماع « وثيقة إيمان قسيس السڤوا » "Profession de foi du Vicaire Savoyard" وفى الحق أن ڤولتير لم يقل غير هذا . ولـكن كم بين نغمات الرجلين من اختلاف . فموضع اهتمام ڤولتير حتى فى المسائل الدينية قد ظل اجتماعياً نفعياً بحتاً . لقد كان يحلو له أن يكرر قوله : « إذا لم يكن الله موجوداً لكان من الواجب اختراعه » . وقوله « يجب أن نعتقد فى الله حتى تـكون امرأتى أكثر وفاء لى وخادمى أقل لصوصية » . ومعنى هذا أنه يرى فى الدين مجموعة من الآراء النافعة للنظام الاجتماعى المفيدة للشعب ، وأما التصوف فقد خلت منه طبعاً كتاباته خلواً تاماً . ولـكننا نجد النغم والإيمان وعمق الإحساس عند روسو على نحو يغاير ما عند ڤولتير مغايرة تامة .

ثم إن نظرية روسو نظرية مركبة . فنقده للحياة الاجتماعية لم يمنعه من أن يكتب « العقد الاجتماعى » Contrat Social ، ومن هنا لاحت تلك النظرية للـكثيرين محيرة متناقضة ، ومع ذلك فمن الممكن أن نعيد بناء أفكاره على النحو الآتى :—

لقد كان الإنسان يستطيع أن يكون سعيداً فى حالته الفطرية ، تقوده غرائزه ، لو أنه استطاع أن يظل فى تلك الحالة ، ولـكنه لم يستطع إذ أغراه التفكير فاستسلم له ، وخلق المجتمع والحضارة ، وهكذا أثار فى نفسه حاجات جديدة . ولما لم يكن من الممكن الرجوع إلى الوراء بحكم تراخى الزمن ، فإن الرغبة فى العودة إلى الحالة الطبيعية والاعتقاد بأن الإنسان سيعدل يوما ما عن مزايا الحياة الاجتماعية — ظاهرية كانت أو حقيقية — يصبحان ضرباً من الخيال . وكل ما نستطيع عمله هو أن نتبين ما للاضطراب الحاضر وعدم المساواة ومظالم الهيئات الاجتماعية من أسباب ، وأن نحاول بالعقل والتدبر أن نخلق حالة — وإن تـكن سياسية ومن ثم مصطنعة — إلا أنها منظمة بتعقل ، بحيث ينزل كل شىء وكل إنسان منزلته . وبذلك نصل إلى ما يعادل ذلك النظام وذلك العدل اللذين تحققهما الطبيعة بوحيها الذاتى . وإذن فالعقل والهيئة الاجتماعية هما اللذان يقع عليهما عبء إصلاح ما أحدثا من اضطرابات . ومن هنا جاء « إميل » الذى يحاول أن يتصور طريقة مصطنعة يحقق بها للإنسان — فى

قلب الهيئة الاجتماعية — ظروفاً تشبه تلك التى نشأته فيها الطبيعة الغفل . ومن هنا أيضاً يأتى « العقد الاجتماعى » الذى يحاول أن يضع فى النظم البشرية بفضل العقل السياسى غاية وانسجاماً يشبهان ما كان فى الحالة الطبيعية . وعلى هذا النحو يتضح بناء نظرية روسو ، فى تخطيطها العام على الأقل .

وأياً ما يكون الأمر فإن مطالب القرن الثامن عشر قد أخذت تحت تأثيره نغمة جديدة . لقد كان ذلك القرن بتأثير ڤولتير وفلاسفة دائرة المعارف قرن الواقعية اليقينية والنقد الساخر ، فأصبح قرن الفصاحة والإحساس تستثيرهما النزعات الرومانتيكية الغامضة . ولكن هذا لم يحل دون وجود اتفاق بين روسو وأعدائه الفلاسفة . فهم متفقون أولا فى نقدهم للنظم السياسية القائمة ، فڤولتير يراها مضادة للعقل وروسو يراها مضادة للطبيعة ، وهم ثانياً متفقون على تلك الفكرة الأساسية التى تقول بخيرية الطبيعة البشرية وخيرية الغرائز . فالفلاسفة يؤكدون ذلك ثورة على المسيحية ونفوراً من الزهد ؛ وروسو يؤكده ثقة منه بنزعات القلب ، تلك التى تمليها الطبيعة أو يمليها الله ذاته — وهكذا تجتمع إلينا كل القسمات التى تكون صورة المثل الأعلى فى القرن الثامن عشر ، صورة الرجل الفاضل الحساس الذى نستطيع الآن أن نضعه بإزاء الرجل المهذب كما عرفه القرن السابق .

***

فهو أولا إذا كان « فاضلا » فعلى نحو مغاير للقرن السابع عشر ، وذلك لا لأنه أقل حباً للفضيلة ومباهاة بها بل لأنه لا يرى فيها ما يضطره إلى أن يحيا حياة الزهاد . وتلك هى روح النهضة تعمل بكل قوتها ضد التقشف المسيحى ، روح المذهب الطبيعى الذى صدر عنه رابليه ، تُبعث فى رجل القرن الثامن عشر . إنه إبيقورى فى غير حياء . يحب اللذة والبذخ وكل ما فى الحياة الاجتماعية من يسر محبوب . ولقد كان روسو فى بادئ الأمر وحيداً فى النقمة على تلك الحالة التى صورها ڤولتير صورة حية لاذعة فى قصيدته « رجل الحياة الاجتماعية » "Le Mondain" فقال : «ليندم على طيب العصور الخوالى من يريد ، أما أنا فأقدم الشكر خالصاً لتلك الطبيعة الحكيمة التى حرصت على خيرى فخلقتنى فى هذا العصر . إننى أحب البذخ بل والرخاوة ، أحب اللذات كافة والفنون بمختلف أنواعها . أحب النظافة والذوق والزينات . وكل رجل مهذب يشعر بمثل ما أشعر . إنه ليحلو لقلبى

البالغ الدنس أن يرى الرخاء يحوطه من جميع النواحي . الرخاء ، مصدر الفنون والمشروعات الموفقة ، يحمل إلينا من نبعه الثرّ حاجات ولذات جديدة . آه ما أطيب عصر الحديد الذى نعيش فيه . لقد جمعت الكماليات — التى أصبحت ضرورية جداً — بين نصفى العالم » .

فى هذه المقطوعة نجد رداً واضحاً دقيقاً على مغالطات روسو ضد الحياة الاجتماعية وإن كان ردًا سابقاً لها بأكثر من عشرين عاماً . ومع ذلك فمن غريب الطرائف أن نرى كيف تنتهى التيارات الاجتماعية المتضادة بالالتقاء أحياناً ، وأن نتبين كيف أن المفكرين قد يجتمعون عملياً على إحداث أثر واحد رغم صدورهم عن مبادئ شديدة الاختلاف . فروسو — مع سخطه على البذخ والرخاوة ، ومع محاولته رد معاصريه إلى صورة أخلاقية قوامها البساطة والتقشف — ينتهى كما ينتهى خصومه من أنصار اللذة إلى تقويض المبادئ التقليدية القائمة على القسر وكبت الجماح ، وذلك لأن الصورة الأخلاقية التى يدعو إليها إنما تنهض على إطاعة نزعاتنا الطبيعية . وبالمثل تنتهى ثقته بخيرية الإنسان الغريزية إلى تحرير الفرد بمشاعره وشهواته ، كما تنتهى إبيقورية خصومه سواء بسواء .

ثم إن رجل ذلك العصر إذا كان حراً فى أخلاقه فهو أيضاً حر فى تفكيره . فقد أصبح من الفضائل أن يصدر أحدهم عن جرأة مدمرة فى نقده لكافة النظم السياسية أو الدينية التى حرصوا — إلى ذلك الحين — على البعد بها عن النقد ، كما أن تقديرهم للطاعة والاحترام أخذ يتضاءل شيئاً فشيئاً . لقد أصبحت الشجاعة العقلية لا تقل قدراً عن الشجاعة الحربية إن لم تزد ، وعندهم أن مصدر الامتياز الذى لا امتياز بعده هو أن ترى الناس والأشياء كما هم دون أن يخدعوك فى شىء ، وأن تتهكم بالمعتقدات أو العادات لما فيها من تضاد مع المنطق أو العدل ، وأن تتخذ من السخرية سلاحا يكفى لكل شىء ، ويمكّن الأديب المتواضع الأصل — ابن مؤلفاته — من أن يساوى كبار الأشراف ، وأن يستذلهم بدوره . وهكذا نرى المواهب العقلية تغطى الكثير من النقائص ، وتعيد إلى مغامرين شهيرين اعتبارهم فى الحياة وفى الأدب . ومن ثم فإنه إذا كان الإنسان خيراً بالطبع وكانت النظم هى الرديئة فإنه يكفى لتحقيق سعادة العالم أجمع أن توضع قوانين صالحة ودستور حكيم . وعلى ذلك يكون من الواجب التهكم فى غير رحمة من[1] ..... وهذه السخرية التى يتميز بها

---

(١) والتهكم من . . . . . . — يقصد طبعاً التهكم من النظم القائمة . (المترجم)

القرن الثامن عشر نجدها بعد خفيفة مشرقة عند البعض ، لاذعة بل مرة عند الآخرين ، حتى لنراها تنذر بالثورات القادمة . فالتدرج محسوس من ڤولتير إلى پيرون Piron ، ثم من بومرشيه Beaumarchais إلى شامفور Champfort . وعند الأخيرين ، و بخاصة بعد أن أحدثت نغمات روسو الحارة أثرها ، أخذ السخط يمتزج بالمرح بنسب متباينة . وهكذا نصل إلى فيجارو الذى يضحك بلا شك من كل شىء ، ولكن ضحكه كان « خوفاً من أن يضطر إلى البكاء » وكانت ضحكاته مليئة بالتهديد .

وإذا كان رجل القرن الثامن عشر رجل الملكات الساخرة Esptit التى يرى فيها — كميزة فكرية — دليلا على الشجاعة بل و يعدها فضيلة ، فإنه يقدر أيضاً العقل والعلم ويثق كل الثقة بنور الفكر . فهو يشتغل بالعلم : ڤولتير يقوم بتجارب فى علم الطبيعة ، وكبار النبلاء والأثرياء الماليين يتنافسون فى تخصيص المرتبات للعلماء . ولقد صاحبت فكرةَ الإيمان بتأثير العلم تأثيراً فعالا فى إصلاح المجتمع فكرةُ الإيمان باطراد التقدم . فإذا كان القرن السابع عشر وهو فى أوجه قد بهره مجد « الملك العظيم » فآمن بأن نظمه القائمة كانت النظم النهائية الخالدة فلم يفكر فى التغيير ، ولم يشعر بالحاجة إليه فإن القرن التالى على العكس من ذلك قد اتخذ له هدفاً أن يحقق شيئاً فشيئاً نظاماً مستقبلا يقوم فى النهاية على العقل والعدل . وهو وإن لم يعن بمسائل ما وراء الطبيعة وظهر بمظهر المضاد للمسيحية أو الدين ، إلا أن الرجل المستنير من رجاله قد احتفظ فى أعماق قلبه بشعور دينى غامض ، بنوع من التأليه المبهم المعالم . وجاء روسو فأيقظ ذلك الشعور . ثم إنه كان يؤمن إيماناً ثابتاً بالعلل الغائية ويثق بأن الطبيعة إنما خلقت من أجلنا ، وأنه لا بد من وجود وسيلة تمكننا من تنظيمها على نحو يواتى سعادتنا . ولقد سار بعض تلاميذ روسو فى هذا الاتجاه إلى درجة الخرق . هذا ولعله من غير الممكن فصل الإيمان بالعلل الغائية عن فكرة التقدم الحتمى ؛ وذلك لأنه — لكى نثق بقابلية الإنسانية للكمال قابلية غير محدودة — لا بد من الاعتقاد بأن الأشياء ستطاوع مجهودنا ، وفى هذا لا ريب ما يتضمن منطقياً نوعاً من الإيمان بالقضاء .

ومع ذلك فإن رأس الفضائل فى ذلك العصر قد أصبح الحساسية . فالقرن السابع عشر كان يقدر قبل كل شىء السيطرة على النفس وصلابة الخلق وقوة الإرادة العاقلة . وأما

القرن الثامن عشر وبخاصة منذ ظهور روسو فقد وضع الطيبة الطبيعية فوق كل شيء . فالرجل «الفاضل الحساس» مستعد دائما لأن يضع يده على قلبه ، وأن يحتج بنقاء مقاصده ، وهو يحس في نفسه بكنوز من العطف تحمله على أن يسكب الدموع لآلام الغير بل ولآلامه الخاصة أيضاً ، ومن هنا كان احترامه لنفسه أقل من ميله الغامض إلى مساعدة الغير . هو من رجال «الإيثار» Altruiste إذا جاز لنا استعمال لفظ لم يكن قد خلق إذ ذاك وإن كان سيخلق فيما بعد للعبارة عن ميول تكونت في العصر الذي نتحدث عنه ، أو هو «محسن» Bienfaisant وتلك كلمة جديدة خلقها قسيس سان پيير ، وحيي ڤولتير دخولها في اللغة بقوله «إن مشرعاً ، ما فتئ قلمه الخصب يضع عبثاً المشروعات لخير هذا العالم — وهو يكتب منذ ثلاثين عاما لنا كرى الجميل — قد خلق أخيراً كلمة كانت تعوز ڤوچيلا Vaugelas[1] تلك هي كلمة «الإحسان» . إنها تحلو لي . فهي إذا اطمأنت إلى القلب جمعت عدداً من الفضائل» وإذا آثرنا لفظاً آخر قلنا إنه «محب للإنسانية» Philanthrope فهو كركيز ميرابو «صديق للبشر» . وروسو في كتابه الفريد المسمى «روسو قاضي چان چاك» عند ما صور نفسه كما يراها في إخلاص ملىء بالتسامح قال : — إن الأحاسيس التي يعظم ميله إليها تتميز بأمارات جسمية . فهو إذا تأثر أقل تأثر ابتلت عيناه بالدموع لفوره ، ومع ذلك فإن الألم وحده لم يحمله قط على أن يسكب دمعة واحدة ، وإنما يحمله على ذلك حملا كل شعور رقيق عذب أو كبير نبيل تمر حقيقته بقلبه . إنه لا يستطيع البكاء إلا عن عطف أو إعجاب ، فالرقة والكرم النفسي هما حقاً الوتران اللذان يحركان نفسه . إنه لا يستطيع أن يرى محنه بعين جافة ، ولكنه يبكي عندما يفكر في براءته وفي الفضل الذي يستحقه لنقاء قلبه — . في هذا الفصل العجيب ومئات من النصوص التي تشبهه ما يذكرنا بلوحات جرز Greuse[2] وبالمسرحيات الدامعة Drames Larmoyants[3] التي كتبها

---

(١) ڤوچيلا Vaugelas نحوي فرنسي (١٥٩٥ — ١٦٥٠) مؤلف «ملاحظات على اللغة الفرنسية» ولقد كانت قاعدته في دراسة اللغة الرجوع إلى الاستعمال ولهذا كان يلتقط اللغة من الأفواه وهذا يفسر قول ڤولتير «أن كلمة (محسن) كانت تعوز ڤوچيلا» فڤوچيلا لم يلتقطها لأنها لم تكن قد اخترعت بعد . (المترجم)

(٢) Greuse جرز (١٧٢٥ — ١٨٠٥) مصور فرنسي شهير تغلب في لوحاته الرقة والسذاجة ومن أشهرها «مخطوبة القرية» و «الطائر الميت» و «القدر المكسور» وغيرها . (المترجم)

(٣) المسرحيات الدامعة "drames Larmoyants" في القرن الثامن انتقد النقاد المسرح الكلاسيكي ، =

ديدرو Diderot أو لاشوسيه Chaussée حيث نجد الحساسية الحقيقية والحساسية المائعة ، حيث نرى الرضى عن نبل النزعات يفتح الباب لتسامح الفرد مع نفسه أنواعاً من التسامح المريب ، حيث تحل المشاعر الرقيقة وحب الإنسانية وطبيعية الشهوات شيئاً فشيئاً محل الصلابة الأخلاقية والقيادة الداخلية ، حيث يظهر الرجل الحساس شديد القرب من الرجل المغامر ، وحيث نلمح أخيراً وشائج خفية مقلقة بين : سان بريه[1] Saint-Preux وجريبه Grieux .

ومع ذلك فلا يجوز أن ننسى أننا نجد فى تلك الحساسية التى بلغت عند البعض حد المرض ينبوعاً حقيقياً للكرم النفسى والحماسة ، للرغبة المخلصة فى الخير العام وكره الظلم كرهاً فعالاً . فكل تلك المشاعر لم تحرك روسو المرهف فحسب بل حركت ڤولتير نفسه وهو أشد الرجال جفافاً ، وذلك عند ما أظهر مقدرته على التفانى والشجاعة فدافع عن كالا Calas والشفالييه دى لابار Chevalier de La Barre . وسوف تصدر فيما بعد بطولة الثورة عن نفس تلك المشاعر . ثم إن الاعتزاز بقيمة الحياة وبالاحترام الواجب لكل شخص بشرى وبالشعور بواجباتنا نحو غيرنا وبالمنفعة العامة التى يجب أن تسيطر على الأثرة الفردية ، كل أولئك من أفكار ذلك العصر وفضائله . وهى لم تقف عند حدود أى وطن بل تعدتها . فحقوق الإنسان حقوق للجنس البشرى عامة . والعنف وروح الغزو يدينهما جميع الناس ، وذلك رغماً عن حروب القرن الثامن عشر أو على الأصح بسببها . فالميول السلمية قد أخذت تظهر نتيجة للسياسة الخارجية التى اختفت منها النعرة القومية . ففى القرن الثامن عشر يكتب « الأبيه دى سان بيير » « مدينته الفاضلة » Utopée الأبدية

= مسرح القرن السابع عشر نقداً قوياً ووجهوا إليه بنوع خاص ملاحظتين نشأ عن كل منهما فن جديد . الملاحظة الأولى هى أن التراجيديا الكلاسيكية تتخذ شخصياتها دائماً من بين الملوك والأمراء بينما الكوميديا الكلاسيكية تتخذهم من أفراد الشعب وينتج عن ذلك أن لا تمثل الطبقة المتوسطة . ولسد هذا النقص كتب مؤلفو القرن الثامن عشر « الدراما البرجوازية » Le drame baurgeois . والملاحظة الثانية هى أن التراجيديا تعتمد على المآسى والآلام القوية والكوميديا على المهازل والضحك والحياة ليست دائماً ولا غالباً عند أحد هذين الطرفين وهى فى الأعم تظل فى منتصف الطريق فلا هى مفجعة ولا هى مضحكة ولكنها مؤثرة وعلى هذا الأساس كتبوا « المسرحيات الدامعة » التى لا يبلغ فيها الإحساس حد المآسى ولا حد المهازل بل يظل فى حدود التأثير المألوف . (المترجم) .

(١) سان بريه Saint Preux هو بطل رواية « هلويز الجديدة » لروسو وهو فيها مدرس لأطفال إحدى الأسر ولكنه ينتهى بأن يغرم بأم الأطفال . « وجريبه » بطل رواية « مانو ليسكوه » الشهيرة . الأول يمثل الرجل الحساس والثانى يمثل المغامر والشخصيتان قريبتا الشبه (المترجم)

السلام ، ويعود روسو إلى نفس الفكرة ، كما ينقد ڤولتير ما فى إراقة الدماء من بربرية ، إلى أن يجيء « كانت » فيلخص اتجاهات ذلك القرن كلها فى موسوعته الشهيرة[١] . الرجل المستنير الحساس يميل إلى الدولية . وهكذا يكمل تحديد تلك الصورة الأخلاقية السياسية التى يمكن أن نسميها إنسانية .

* * *

حاولنا أن نظهر كيف تطور المثل الأعلى الأخلاق من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر . ومع ذلك فلا يجوز أن نبالغ فى مدى ذلك التطور . « فالرجل الفاضل الحساس » و « الرجل المهذب » كما عرفه القرن الماضى — رغم مايبدو بينهما من اختلافات — يتصل أحدهما بالآخر فى مراحل انتقال لا تكاد تلحظ ولا ينقطع استمرارها . رجل القرن الثامن عشر ليس إلا الرجل المهذب ، وإن يكن قد تجرد من مسيحيته وأوغل فى الحياة المدنية كنتيجة حتمية لتطبيق العقل فى مجال الحياة السياسية والدينية الذى ظل بعيداً عنه فيما مضى .

وفى الواقع إن الصورة الأخلاقية الأصلية ظلت كما هى . فهم يعتزون بالعقل وينتظرون منه كل شىء ، والعصر الكلاسيكى من أوله إلى آخره هو — قبل كل شىء — عصر الإيمان بالعقل . والفارق الوحيد هو أنهم فى القرن الثامن عشر لم يرتقوا إلى الأسس الفلسفية والدينية لذلك الإيمان ، فهم يأخذون بالتفكير على ظاهره دون أن يتساءلوا — كما فعل ديكارت أو سپينوزا — عن حاجة ذلك التفكير إلى الاعتماد على شىء غيره أو أن يبحثوا عن جوهره النهائى . وهم فوق ذلك يسايرون الاتجاه نحو المذهب التجريبى والمذهب الحسى دون أن يتساءلوا عما فى تلك المذاهب من تقويض لقيمة العقل المطلقة . وسوف يكون إظهار هذه النتائج النهائية من عمل « هيوم » و « كانت » . وهكذا نرى أنه سواء أكان الإيمان بالعقل فى ذلك العصر منطقياً أم غير منطقى فإنه قد ظل قائماً ، واستمر الناس على اعتقادهم فى أننا نملك القدرة على تمييز الخطأ عن الصواب فى ميدان العلم ، والخير عن الشر فى مجال الحياة العملية . فهم يستخدمون التفكير والاستنباط بنفس

---

(١) موسوعة كانت المشار إليها هنا هى تلك التى كتبها الفيلسوف الشهير سنة ١٧٩٥ بعنوان « عن السلام الخالد » "Sur la paix perpetuelle" . (المترجم)

الثقة التى استشعرها القرن السابق . وهم يطمئنون — على نفس النحو — إلى البداهة والإدراك السليم . رجل القرن الثامن عشر رجل تفكير كرجل القرن السابع عشر سواء بسواء . فهو شديد الشغف بالمناقشة والمحاجة ، وهو يعتقد أنه يكفى لنقد نظام من النظم أن نظهر ما فيه من مخالفة المنطق كما يكفى لتبريره تبريراً كافياً أن ندلل على أنه معقول .

ومن هنا تأتى خاصية أخرى مشتركة بين القرنين . ففى مجالى الأخلاق والتفكير الخالص على السواء نجد الشغف بالأفكار العامة وبالحكم الواضحة المطلقة . فهناك « حقيقة » مستقلة عن الزمان والمكان حتى فى مجالى السياسة والأخلاق . وفكرة النسبية والحقيقة التى تتوقف على حالة اجتماعية بعينها كانت لا تزال تقريباً مجهولة من كافة النفوس . فهم يتحدثون فى عصر ڤولتير أكثر مما كانوا يتحدثون فى القرن السابع عشر عن الإنسان فى ذاته وعن النظم الصالحة فى ذاتها وعن العقد الاجتماعى الذى يمكن أن يحقق العدل فى أية هيئة اجتماعية . ولقد استطاع أحد النقاد أن يقول إن هذا العصر قد وصل فى تقديس الأفكار الواضحة المتميزة إلى أبعد الحدود ، وأن القرن الثامن عشر قد كان هو القرن الديكارتى أكثر من القرن السابع عشر (لانسون)[١] .

وبالرغم من روسو نجد أن القرنين قد شغفا بالحياة الاجتماعية . فالمثل الأخلاقى الأعلى لا معنى له إلا بالنسبة للرجل الذى يعيش مع غيره . والفضائل الاجتماعية تحتل مكان الصدارة . والفارق الوحيد هو أن الفضيلة الاجتماعية الأولى فى القرن السابع عشر كانت الشرف ، فهو فضيلة النبلاء ؛ وأما فى القرن الثامن عشر فقد كانت الطيبة ، وهى فضيلة ألصق بالبرچوازية (الطبقة المتوسطة) . ومع ذلك فمدار الفضيلتين تنظيم علاقة الفرد بغيره .

وأخيراً نعثر فى القرنين على نفس الميل إلى الاعتدال واتزان النغمة والنفور من مواقف العنف والإسراف والخوف من التعرض للسخرية . ولقد لاح الاعتدال دائماً غير قابل للانفصال عن العقل والفضيلة . ومع ذلك فمن الواجب أن نعترف بأن ذلك الاعتدال قد أصبح أقل ثقة من نفسه وأكثر تعرضاً لمزالق الشهوات ، بل لقد أصبح اعتدالا متضعاً لصيقاً بالأرض لا يكاد يحفل بغير الترضيات والمنافع المادية ، وكان ذلك نتيجة لاختفاء ما بقى فى القرن الماضى من مثالية المسيحية ومن الإحساس باللانهائى . وظل الحال

---

(١) صاحب هذا الرأى هو لانسون مؤرخ الأدب الفرنسى المشهور . (المترجم)

كذلك إلى أن جاء روسو وجاءت شهوة الثورة — فى أواخر القرن — فنفثا حرارة الحماسة واللهفة إلى المُثل . فإلى ذلك الحين كان تفكير القرن الثامن عشر يتصف بأنواع من الصفات الثمينة ، فهو واضح يقظ ماهر فكه بل وخيِّر ولكنه لا يخلو من قصر وضيق ، هو فى حاجة إلى أن يطل على اللانهائى ، وإلى أن يحس بالأسرار وبما يحوط مصائرنا من مشاكل ، وأخيراً إلى أن يعى قيمة الفضيلة التى لا تقدر . وهذا هو ما أضافه روسو وحركة الرومانتية إلى تيار حياتنا الأخلاقية .

***

لو أننا عدنا الآن إلى نقطة البدء فى دراساتنا لاستطعنا فى هـذه الخاتمة أن نقدر ما لا يزال حياً فى المشكلة الأخلاقية التى لاقاها القرنان السابع عشر والثامن عشر . لقد تصور العصر القديم مثالا للحياة الأخلاقية يقوم على العقل وعلى الطبيعة ، وجاء عصر النهضة فبعث ذلك المثال . وكانت المسيحية والقرون الوسطى من ناحية أخرى قد تصورا مثالا آخر مضاداً للمثال السابق ، فهو لا يسعى إلى الحكمة بل إلى القدسية والنقاء بمصارعة النفس والعدول عن غرائزنا وأهوائنا ، وأخيراً بالحرمان وإفناء الجسد . ولقد رأينا القرن السابع عشر يقيم توازنا دقيقاً بين هذين المثالين المتعارضين ، ولاح هذا التوازن لجيل أو جيلين توازنا معقولا منظما ثابتاً إلى أن جاء القرن الثامن عشر فأخل به ، وتداعى مثل القرن السابق فعادت روح العصر القديم وعصر النهضة إلى الظهور من جديد . ومع ذلك فإن روسو قد قام برد فعل فى الاتجاه الصوفى الدينى فلاح أنه قد وضع شيئاً ما فوق العقل ، فوق نظرات الفكر الواضحة الدقيقة ، بحيث تحملنا كتاباته على الاعتقاد بأن النزاع القديم المتأصل بين المذهب العقلى والروح المسيحية لم ينته بعد . ولسوف يثور ذلك النزاع من جديد فى القرن التاسع عشر فيكون أول مظاهره الصراع بين الروح الرومانتيكية والروح الكلاسيكية ، ذلك الصراع الذى نخطىء غالباً فلا نرى فيه إلا حدثاً من أحداث التاريخ الأدبى وهو فى الحق أهم من ذلك بكثير ، إنه لا يزال مستمراً إلى أيامنا هذه . فالتعارض بين الرومانتيكية والكلاسيكية ليس — مهما اختلفت الألفاظ — إلا تعارضاً بين تمجيد الغرائز والإحساسات وموحيات القلب من جهة ، وبين الثقة بالعقل والعلم والطبيعة من جهة أخرى . ومن يدرينا لعلنا الآن — دون أن نشعر أو دون أن نعترف — فى عصر

جديد للرومانتيكية ، فثمة فلاسفة كبرجسون يجددون الآراء الرومانتيكية فيتصلون بروسو وبالمسيحية من خلال روسو ، وأخيراً بالقرون الوسطى المتصوفة .

وهكذا نرى أن تيارات مستمرة قد عبرت العصور الحديثة كلها فسيطرت على تطورنا الأخلاقى ، فالروح الكلاسيكية لا تزال حية فينا وفيما حولنا . حية فى علومنا وفى محاولاتنا إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية . حية فى كل مجهود أخلاقى يقوم على الآراء الواضحة المحددة عن الواجب ، وفى سلوكنا الحديث الذى يعتز بالكرامة الشخصية وبالحرية الروحية . ومع ذلك فالروح المسيحية هى الأخرى لاتقل حياة فيما يساور الروح الحديثة من قلق وتلهف ، فيما نستشعر من ضمائرنا وتطلعنا إلى الكمال — هاتين النزعتين اللتين أصبحتا شبه غريزتين عندنا . وكل ما حدث هو أن جميع هذه النزعات قد تعقدت وتداخلت على نحو عجيب ، فأصبح الرجل الرومانتيكى يتحدث بلغة الرجل العقلى ، والرجل العقلى يدافع أحياناً عن الرومانتيكية . فالتأثيرات التى نخضع لها والموحيات التى نتبعها عديدة متشابكة ، وهى كثيراً ما تأخذ مظهراً مغايراً لحقيقتها . وبالرغم من كل شىء فالمشكلة الأخلاقية كما عرضت لنا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر لا تزال قريبة منا ، وكذلك مثلها الأخلاقى الأعلى بما فيه من فضيلة وكرامة بشرية يضربان بعروقهما فى أعماق الماضى ، فبمجرد أن انتهى اضطراب النهضة واختلاطها رأينا القرن الكبير يحدد للمرة الأولى عناصر المشكلة وهى : أن نوحى إلى الفرد بإرادة أخلاقية قوية مع احتفاظنا بوحى الدين المسيحى العميق ، وعلى العكس من ذلك أن نسلم لنزعات القلب المشروعة بحقها دون أن نتخلى عن التقاليد الكلاسيكية الجيدة فنغلق أعيننا عن ضوء العقل الساطع . وهذه المشكلة ذاتها لا تزال تعرض لنا اليوم . فنحن نعنى بأن يستوثق العقل من قيادة حياتنا الأخلاقية دون أن نخمد دوافع الشعور أو الحساسية ، نعنى بأن نجد فى نزوعنا إلى الخير والعدل قوة دافعة ولكنها قابلة للتبرير أمام العقل ، قابلة للخضوع للمبادىء التى لا يمكن أن يمليها غير التفكير الواضح . وهكذا نبحث اليوم كما كانوا يفعلون فى القرن السابع عشر عن طريقة للتوفيق بين الاتجاهين ، ولكننا نجد فى البحث مشقة أعظم ، وذلك لاتساع خبرتنا بكثرة ما مر بنا وأغنانا وأثقلنا من تجارب طويلة فى العلم والعمل وعيون الأدب والتفكير الفلسفى والمحاولات السياسية الصاخبة الدامية والثورات والعودات إلى النظم القديمة ؛ ومع ذلك

فإنه إذا كان التوفيق بين هذه النزعات المتعارضة فى الظاهر لا يزال هو الإشكال ، فإننا لا ريب لن نصل إلى حله إلا بالتعمق فى فكرة « العقل » ذاتها . فنحن اليوم فى حالة نستطيع معها أن نرى فى العقل شيئاً غير تلك الملكة الجافة المنطقية التى لا تستطيع غير الحساب والتقسيم وإقامة صرح العلم الوضعى الرائع . فالعقل لا ريب هو ذلك ، ولكنه لا يقف عند هذا الحد ، فهو ليس الملكة التى تلاحظ ما هو موجود فحسب ، ولكنه أيضاً القوة التى تتصور ما هو ممكن وما هو خير من الحاضر أى ما يمكن أن يكون ، ومن ثم ما يجب أن يكون ، فهو يحمل الإرهاص بالخير والجمال كما يحمل ملابسات الحقيقة ، هو — فى أجل معانى الكلمة — دينى فى جوهره . ومن يدرينا لعله يستطيع فى المستقبل أن يحقق للإنسانيـــة صورة عن الواجب توفق بين نور العقل وحماسة القلب ومغرياته . ولو أنه استطاع ذلك إذن لكان فى عمله هذا أبقى بعث للمثل الأعلى الكلاسيكى القائم على الاتزان والنظام والانسجام .

د . بارودى

D. Parodi.

المواطن الحديث

١ — المواطن الحديث

فيم يختلف المثال الأخلاقى للمواطن عن غيره ؟ وأى موقف من الحياة يقتضيه قولنا « اسلكْ سلوك المواطن » ، وما هى المشابهات والاختلافات التى تقوم بين ذلك الموقف و بين موقف الحكيم القديم وقديس القرون الوسطى والرجل المهذب فى القرون الكلاسيكية ؟

لا شك أن مثال القديس هو الذى يلوح أبعد الجميع عن مثال المواطن ، وذلك لأن مملكة القديسين ليست من عالمنا هذا « وهم يشرفون من عليائهم على القرون التى يعبرونها دون أن يقفوا بها » كما لاحظ پيكو F. Picaut[1] ، أنهم لا يمنحون قلوبهم للوطن ولو كانوا محسنين كرام النفوس .

والرجل المهذب الذى يفاخر بأن يكون مستنيراً فى كل شىء يفكر فى تجميل روحه أكثر من تفكيره فى التكاتف مع مواطنيه فى مجهود مشترك . وهو بلا ريب عندما يزرع حديقته يبتهج للأزهار التى سيعرضها لإعجاب الزائرين فى الصالونات ، ولكن الصالونات ليست الوطن .

والوطن يحتل من أفكار الحكيم مكاناً أكبر . فأرسطو يقرر أن الإنسان قبل كل شىء حيوان مواطن ، وأفلاطون يشرع للجمهورية ، ومارك أوريل لا يريد أن ننسى التضامن الذى يجعل منا أعضاء فى جسم المجتمع .

ومع ذلك فإن الفلسفة القديمة لا تعدنا فى نهاية الأمر إلا للحكمة الفردية بنوع خاص . وهل المثل الأعلى للحكيم القديم إلا أن نعرف أنفسنا لنحكم قيادتها ونحقق انسجامها ، وأن نخضع الفضائل العملية ذاتها للفضيلة الفلسفية ، وأن نصل باستخدام العقل استخداماً باطنياً إلى حالة من الهدوء الذى لا يُنزل به الاضطرابَ شىءٌ حتى ولا خراب

---

(١) صفحات مختارة ص ٢٨٥ Pages Choisies, p. 285

(٢) ف . پارودى : المشكلة الأخلاقية ص ١٧٢ V. Parodi, Le Problème Moral, p. 172

الجمهورية ، وهذا المثل لا يمكن أن يكون مثل المواطن الذى أول مبادئه ألا ينفصل عن الكل الاجتماعى .

قال دركايم « إن الأخلاق تبدأ حيث يبتدأ اتصال الفرد بهيئة اجتماعية » ولقد لاح هذا الرأى مغالطة عند ما قورن بغيره من مثل الأخلاق . وإنه لمن الممكن أن ندلل على أن أولئك الذين يغيب المجتمع عن أبصارهم يعملون هم أنفسهم لذلك المجتمع ، وهم يخضعون لمقتضياته العميقة أكثر مما يظنون ، فأكثر الحكماء عزلة لعدم تأثره (Ataraxie) وأكثر الرجال المهذبين اصطباغاً بالترف العقلى (Dilettantisme) وأكثر القديسين حماسة لجنون الصليب يظلون بلا ريب خداماً للهيئة الاجتماعية دون أن يشعروا بذلك .

وأما المواطن فهذه الحقيقة ليست موضع تساؤله . وهو لا يستطيع أن يرضى عن نفسه وأن يتمتع بالسلام الداخلى إذا كانت الهيئة الاجتماعية مريضة ، وذلك لأن همه هو أن يضمن الحياة لمثله الأعلى فى تلك الهيئة . ولكنه لا يهتم بأية هيئة كانت ولا يتفانى فيها على هذا النحو : إنه لا يودع مثله الأعلى أى زورق يلقاه . فكل هيئة اجتماعية لا تكوّن وطناً . الوطن نوع خاص من المجتمعات البشرية . نوع ممتاز ، وهو ممتاز لأنه لا يقبل الامتيازات . وإنما يكون الاجتماع وطناً عندما يلوح ملكا مشتركا وثمرة لجهود الأفراد الذين يؤلفونه ، وأداة لذلك المجهود . يكوّن الاجتماع وطناً عندما يضع المواطنون القوانين التى يخضعون لها وعندما يشتركون فى السيادة . قال شارل رينوفييه Ch. Renouvier[1] فى كتابه « المختصر الجمهورى للرجل والمواطن Manuel Républicain de L'homme et du citoyen » : « إن المواطن هو الرجل الذى يعيش فى جمهورية ويأخذ بنصيبه من السيادة » . المواطن ضد الرعية . والمثل الأعلى هو أن يكون رعية نفسه وسيدها وذلك بامتلاكه القدرة على تغيير القوانين التى يخضع لها .

أما أن الأمم الحديثة التى أخذت بهذا المثل الأعلى قد استوحت التاريخ القديم فذلك مالا يقبل الشك . ونحن نعلم كيف أن الثقافة القديمة قد غذت لهيب الديمقراطية عندنا بنوع خاص . فأجدادنا قد عادوا إلى المدينة القديمة يعجبون بها كأنموذج ، على الأقل

---

(١) شارل رنوفييه Rénouvier (١٨١٥ - ١٩٠٣) فيلسوف فرنسى صاحب فلسفة « نقد العقل لنفسه » الحديثة المتأثرة بكانت .

فى بعض عصورها ، وذلك عندما كانت مركبة من مجموع الأسر ، وإن كونت سلطة فوق الأسر ، سلطة فى متناول أفراد الشعب ؛ وتلك هى العصور التى ازدهرت فيها الديمقراطية . ولقد جاء تأثير تلك الأمثلة التى خلفتها الديمقراطيات القديمة فأكمل أو صحح من نظريات الحكماء . «فحياة مشاهير الرجال» لبلوتارخ ، تلك التى يستشهد بها چوريس[١] نفسه فى مقدمة كتابه عن «تاريخ الكونفنسيون» ، قد قرئت وأعيدت قراءتها مرات أكثر من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» ، وكبار المواطنين الذين خدموا الصالح العام كصالحهم الشخصى قد أصبحوا مثلا أعلى الأخلاق فى نظر أعداء النظام الملكى . لقد أرادت فرنسا الحديثة أن تعيد بناءها على نمط المدينة القديمة .

ولكنه لم يكن بد من أن يُحدِث اختلاف الأزمان أثره . وأول مظاهر الاختلاف نجده فى النِسَب . فالمدينة تتميز عن الأمة بحجمها ، وهذا أمر ليس بقليل النتائج . ففى العالم القديم لم تنجح أية مدينة فى أن تكوّن أمة . فالمدن الإغريقية ظلت منفصلة . والمدينة الرومانية عندما مدت من سلطانها إلى حدود العالم المعلوم إنما أسست إمبراطورية ، لقد أخضعت لقانونها ملايين من الرعايا ولكنها لم تُشرك فى وضع القانون ملايين من المواطنين .

لقد كان فى جعل ملايين من البشر سادة حدث خارق حاولت تحقيقه الأمم الحديثة ، وهى المكونة من مدن منثورة تفصلها حقول تَطِنُّ بها أسراب من الفلاحين ، ومع ذلك أرادت أن يصبح أفرادها سادة أنفسهم كما كان المواطنون القدماء بالأجورا أو الفورم[٢] . ولكنه كان من الطبيعى أن يجعل تنوع الملابسات تطبيقَ نفس الوسائل مستحيلا . فالأجورا أو الفورم بالنسبة للشعب الحديث كالكستبان بالنسبة للنهر . الشعب الحديث لا يستطيع أن يجتمع ليضع بنفسه القوانين بل لابد له من أن يوكل من ينوب عنه ، ومن ثم لم يعد المشرعون إلا ممثلين ، وأصبحت الحكومة النيابية ضرورة من ضرورات الواقع فيما يمكن أن نسميه بالمدن الأممية .

---

(١) چوريس : چان چوريس سياسى فرنسى مشهور كان رئيساً للحزب الاشتراكى عندما قامت الحرب العظمى وقد قتل سنة ١٩١٤ وولد سنة ١٨٥٩ وهو كاتب وخطيب كبير . (المترجم)

(٢) الأجورا والفورم هما الساحتان العامتان الأولى فى أثينا والثانية فى روما وفيهما كانت تناقش المسائل العامة . (المترجم)

وكان من المنطق أن يحدث تغيير النسب على هذا النحو تغييراً فى النفوس. فالسيادة بحكم تغير نطاقها لم تعد لها فى الأمة نفس القيمة التى كانت لها فى المدينة، والمثل الأعلى للحرية كما عرفته العصور القديمة أصبح لا ينطبق على المثل الأعلى للحرية الحديثة.

ولعل خير من أوضح ذلك الفرق من بين المؤلفين هو ذلك الرجل الذى أعاد إلى فرنسا مذهب الحرية ؛ ذلك الرجل الذى جر الطلبةُ عربة وفاته تلبية لنداء بلانكى Blanqui [1] سنة ١٨٣٠، وهو بنچامان كونستان Benjamin Constant [2]. ففى محاضرته — التى ألقاها فى مسرح الأتينية منذ مائة سنة — يدرس درساً منظماً « حرية القدماء مقارنة بحرية المحدثين » وهو يلاحظ أن المواطن القديم لم يكن فى الجملة يتمتع فى حياته الخاصة بالحريات التى نراها اليوم أساسية. « فالاستقلال الفردى لا يُسلَّم له بشىء من ناحية الأفكار ولا من ناحية الصناعة بل ولا من ناحية الدين بنوع خاص ». والحرية القديمة كانت فى حقيقتها « حرية جماعية » تقوم على مزاولة السيادة مزاولة مستمرة وإدارة الشؤون العامة إدارة مباشرة أو على الأقل الرقابة الدائمة على الحكام. وفى هذا ما يعادل ذلك، فامتداد السيادة السياسية يوازنه الحد من الاستقلال الفردى.

وهذا التعويض لا نستطيع أن نجده فى الأمة الحديثة، وذلك لأن مزاولة السيادة لم تعد مستمرة ولا إدارة الشؤون العامة مباشرة بل ولا الرقابة على الحكام دائمة. لقد حدَّت ضرورات الأشياء من سيادة المواطن الحديث التى أصبحت تتلخص — فيما يبدو — فى حركة بالغة التواضع، وهى أن يلقى بورقة كل أربعة أعوام، بورقة مربعة فى صندوق الانتخاب. ومن ثم فالمواطن الحديث لن يتعزى فى غير مشقة عن ثقل وطأة القانون بتذكره أنه يستطيع أن يساهم فى صنع ذلك القانون على نحو غير مباشر أى بواسطة نواب موكلين. ولذلك تراه يطالب بأن يترك له القانون أكثر ما يمكن من حريات حقيقية، فهو يريد

---

(١) بلانكى : لويس أوجست بلانكى اشتراكى فرنسى ثائر (١٨٠٥ — ١٨٨١) وهو صاحب القول الشهير « لا إله ولا سيد ». (المترجم)

(٢) بنچمان كونستان : ولد فى لوزان سنة ١٧٦٧ ومات بباريس سنة ١٨٣٠. كاتب فرنسى ورجل من رجال السياسة، وهو من الأسر الفرنسية التى لجأت إلى سويسرا فراراً من الاضطهاد الدينى وقد لعب دوراً هاماً فى حزب الأحرار زمن العودة إلى الملكية وقد ترك « مذكرات » هامة كما ترك رواية « أودلف » الشهيرة التى نقلت إلى العربية. (المترجم)

أن يذهب ويجىء ، وأن يتاجر كما يحلو له وأن يتمتع بالتصرف فى أملاكه والعبارة عن أفكاره كاملة . فالاستقلال الفردى هو أول مطالب المواطن فى المدن الأممية التى لا تستطيع بحكم كبرها ذاته أن تعطيه السيادة التامة .

ومن الواجب أن نضيف أن الأمة الحديثة ليست مختلفة عن المدينة بحجمها فحسب . فهى أيضاً مبنية بناء مغايراً . الأمة الحديثة ينقصها الأساس الغائر تحت الأرض ونعنى به الرق . فإذا كان المواطن القديم قد استطاع أن يخصص كل قوته للمسائل العامة فى الفورم فذلك لأن الرقيق كان يعمل فى الظلال . وأما فى العصور الحديثة فقد تكفل الرجال الأحرار بعبء الإنتاج الذى أصبح فى تزايده المستمر ما يستغرق مجهودهم كله . وهو لا يسلبهم إمكان حكم أنفسهم بأنفسهم فحسب ، بل و يسلبهم أيضاً الرغبة فى أن يتركوا كل شىء للحكومة . فالصناعة التى لم تعد منزلية والتجارة التى تزداد صفتها الدولية يوماً بعد يوم لم تُنَمِّ القيم الاقتصادية فحسب بل غيرت أيضاً من الأخلاق والأفكار . ولقد قال باستيا Bastiat[1] « إن ما تتطلبه الصناعة من الدولة هو ما طلبه ديوجين من الإسكندر أعنى : نح شخصك عن شمسى » . و بنجمان كونستان يتجه إلى نفس الرأى عندما يلاحظ : « أن التجارة توحى إلى الرجال بحب الاستقلال الفردى » .

ولا بد أن نضيف إلى تأثير الحياة الاقتصادية على فكرة الحرية فى العصور الحديثة جملة من المؤثرات الأخرى : أولها تلك التى ترجع إلى العلاقات التى أقمناها فى فرنسا بين السياسة والدين . فالدين الحديث لم يعد يعتبر بوجه عام ديناً قومياً . لم تعد المدينة كنيسة . لقد أتى المسيح للناس كافة . ولقد تعدت الكنيسة التبشيرية — التى أدارها خلفاء بطرس — حدود الأمم . ولكنها لم تمسك عن الرغبة فى التأثير على الحكومات ، فلزمن طويل حاولت أن تغلق باب الأمة دون من لم يكن من معتنقيها . ولكى تدك تلك الأبواب المغلقة لم يكن بد من معارك طويلة دامية . وأخيراً اتفقنا على أن حق المواطن لن يكون متصلا بوثيقة الاعتراف ، فأقر القانون بأن اليهود والبروتستانت والمفكرين الأحرار يستطيعون جميعاً أن يعيشوا على قدم المساواة مع الكاثوليك . وهذا القانون هو الذى أسس المدرسة المدنية

(١) باستيا Bastiat سنة ١٨٠١ : ١٨٥٠ من علماء الاقتصاد السياسى وهو يدافع عن حرية العمل وحرية المبادلة التجارية وهو مؤلف كتاب « فى الانسجامات الاقتصادية » . (المترجم)

والمدينة الأممية كما أظهره كينيه Quinet بأوضح بيان . ومن ثم فلحرية الاعتقاد فى وطننا قيمة خاصة . وفوق هذا الحجَر بنينا مدينتنا الكبيرة التى لم تعد كنيسة ، ومن هنا لايجوز أن ندهش عند ما نرى بعض مفكرى الديمقراطية يضعون فوق كل شىء الحرية فى أن نعتقد ما نشاء وأن نقول ما نعتقد ، كهنرى ميشيل يقول « إننا نتحدث عن حرية الاعتقاد كإحدى الحريات التى و إن لم نرها أقلها قيمة إلا أننا على أى حال نراها إحدى الحريات التى يتطلبها تنظيم الدول المتمتعة بالحرية السياسية ، فنقول إن الحرية السياسية لايمكن أن تكون كاملة دون حرية الاعتقاد . وأما أنا فأقلب حَدَّى النسبة وذلك لأن حرية الاعتقاد لا تلوح لى نتيجة للحرية السياسية أو مكملة لها ولكن سبباً لوجودها ذاته »

وبالجملة يظهر لنا لأسباب متوافقة أن الحرص على الاستقلال الفردى هو خير ما يميز المواطن الحديث عن المواطن القديم . يلوح أن مذهب الحرية هو الشرط الأساسى لحياة المدينة الأممية .

***

ولكن أى مذاهب الحرية نقصد ؟ ذلك ما يجب أن نحدده . فهل يجب أن نصل إلى ذلك المذهب السلبي الذى كثيراً ما نسميه حراً ؟ والإكثار من الحواجز المقدسة ومن إقامة الفواصل والأخذ بشتى الاحتياطات ضد الدولة سواء فى المسائل السياسية أو فى المسائل الاقتصادية بنوع خاص ، أهذا هو أول الحكمة وآخرها لدى الديمقراطية ؟

إن الحذر من الدولة هو أول مبادئ الحكمة عند ما تكون الحكومة فى يد سلطة تحكمية لا رقابة للشعب عليها . ولكن عندما تصبح الدولة ملكا للجميع ، وتصل إرادة الأمة خلال ممثليها الذين لابد منهم إلى قاعات الحكم ذاتها ، تكون العداوة المذهبية للدولة نوعاً من الانتكاس . يجب أن يُصلح بيننا و بين الدولة الأملُ فى تعديل القوانين . فهى لم تعد عدونا الفطرى ما دامت لم تعد السيد المستبد . إن الدولة الديمقراطية لم تعد سيداً بل خادماً . ولقد استغل لويس بلان Louis Blanc [1] هذه المقابلة فاعتمد عليها لكى

---

(١) لويس بلان Louis Blanc : صحفى ومؤرخ وسياسى فرنسى . ولد فى مدريد سنة ١٨١١ ولقد كان أحد أعضاء الحكومة المؤقتة سنة ١٨٤٨ . ثم غادر فرنسا بعد ذلك ولم يعد إلا سنة ١٨٧٠ ومات سنة ١٨٨٢ . ولقد كان رجلا جريئا خبيراً دعا الدولة إلى التدخل فى الحياة الاقتصادية وتدبير العمل للعاطلين . (المترجم)

يدعو الدولة فى كتابه « تنظيم العمل » إلى عون الشعب . ولقد أجاب على مخاوف الأحرار من تدخل الدولة بقوله « إنكم إذا لم تستخدموها كوسيلة لاقيتموها كعائق » وقوله « إن ضعف الشعب الاجتماعى يلزمه باستخدام قوته العامة » .

وهكذا نرى لويس بلان ينصح المواطن الحديث نصيحة مغايرة . فهو يوحى إليه بموقف يخالف الموقف الذى دعاه إليه بنجامن كونستان مخالفة تامة . وبذلك تعارض النظرية الاشتراكية نظرية الحرية .

والآن هل يكفى لرد النظرية الاشتراكية أن نلفت النظر إلى ما يمكن أن يعتبر رجوعاً إلى روح المدينة القديمة التى تسلم للدولة بكافة الحقوق ؟ ولكن لويس بلان كان يستطيع هو الآخر أن يحتج بوقائع جديدة يتميز بها العصر الحديث وتؤيد نظريته . وتلك الوقائع هى بكل بساطة رد الفعل الذى أحدثه تقدم الصناعة التى لم يدرك بنجامن كونستان غير بدئها ، فالصناعات الكبيرة قد خلقت « طبقة اجتماعية جديدة » سيقضى على الكثير من أفرادها بأن يحيوا حياة لا تليق بالإنسان إذا لم ندافع عنهم ضد مقتضيات تلك الصناعات . فبين سنتى ١٨١٥ وسنة ١٨٤٨ أى منذ ظهور « المبادئ الجديدة للاقتصاد السياسى » لسيسموندى Sismondi [1] إلى ظهور « تنظيم العمل » أخذ الاقتصاد الاجتماعى يضع التعليقات على هذا الاكتشاف ، وبذلك يعارض مذهب الحرية المتفائل الذى يقرره الاقتصاد السياسى . وهكذا ظهرت الفكرة القائلة بعلاج الإسراف فى عدم المساواة الاقتصادية بالقوة العامة . وعبثاً يقرر توكفيل Tocqueville [2] الوارث لآراء كونستان فى سنة ١٨٤٨ أن قيام جمهورية ديمقراطية واجتماعية معاً تناقض . فلقد ردوا عليه بتناقض آخر أشد إثارة لشعور الشعب . قالوا « إن من التناقض أن يكون الشعب بائساً وسيداً فى نفس الوقت » . إنه لا بد من أن يغريه وضع يده على ما سيسميه چيل جيد Jules Guesde [3]

---

(١) سيسموندى Sismondi : مؤرخ وعالم من علماء الاقتصاد السياسى سويسرى الأصل . ولد فى جنيف سنة ١٨٧٣ ومات سنة ١٨٤٢ . (المترجم)

(٢) توكفيل Toequeville (١٨٠٥ — ١٨٥٩) مؤرخ وصحفى سياسى فرنسى وهو من أنصار الديمقراطية الحرة وله كتاب مشهور عن « الديمقراطية فى أمريكا » . (المترجم)

(٣) چيل جيد Jules Gnesde (١٧٤٥ — ١٩٢٢) . سياسى فرنسى اشترك فى تحرير عدة جرائد اشتراكية . وقد وضع بالاشتراك مع شارل ماركس ولافورج برنامج الثورة الاجتماعية داعياً إلى =

فيما بعد « مصنع القوانين » بأن يستخدم تلك القوانين فى إصلاح « المصنع » الحقيقى .

ولكن هل يحتج مذهب الفردية ضد هذه الدعوى ؟ هل يلفت النظر إلى أن ما كسبته المدينة الأممية مهدد بمذهب تدخل الدولة ؟ وأن المواطن الحديث عرضة لأن تعوق الحكومة بتدخلها مزاولته لحقوقه الشخصية التى اعترفت بها الأمة ؟ ولكن الأمة قد أعلنت تلك الحقوق للناس كافة ، وموضع الإشكال هو أن نعرف هل مزاولتها الفعلية مضمونة لجميع الأفراد . نعم إن المدينة الحديثة لم تعرف الرق الرسمى ، ولكن أليس فى تنظيمها الاقتصادى ما يتضمن الاسترقاق الفعلى لعدد كبير من الأفراد ؟ وبالحرمان من الملكية تصبح حرية الذهاب والمجىء ، والاتجار كما تريد ، والاعتقاد فيما تشاء ، والتعبير عما تعتقد ، محدودة للغاية . وهذا هو السبب الذى قالوا من أجله إن المذهب الاشتراكى يختلف عن المذهب الفردى فى الوسائل أكثر من اختلافه عنه فى الغاية ، فاستطاع چوريس أن ينادى « بأن الاشتراكية هى الفردية ولكنها فردية منطقية كاملة » وسلم هنرى ميشيل (٤) من ناحيته بأنه لا يجوز أن تحملنا الفردية كغاية على الاطمئنان فى كل شىء إلى الفردية كوسيلة فليس من المؤكد أن مبدأ « دع الفرد يعمل . دع التجارة تمر Laisser Faire, Laisser Passer. » يستطيع أن يضمن للجميع أكثر ما يمكن من الاستقلال الفردى فى عالم نرى فيه الملكية موزعة توزيعاً غير متساو .

وإذن فمن الشاق أن نضع لتدخل الدولة الديمقراطية فى المسائل الاقتصادية حدوداً نظرية ، فالفصل — عن طريق المبادئ — فى أن هذا التدخل أو ذاك مشروع أو غير مشروع أمر غير ممكن . وكل ما يمكن الجزم به من الناحية العملية البحتة هو أن الدولة — حتى ولو كانت ديمقراطية — لا تستطيع أن تتدخل فى تنظيم الحياة الاقتصادية دون الالتجاء إلى نظام الدواوين . والتجارب قد أثبتت — فيما يبدو — أن هذه الطريقة فى الاستغلال

= حرب الطبقات . وقد أخذ بهذا البرنامج مؤتمر العمال بالهافر سنة ١٨٨٠ ثم أصبح جيد رئيساً لحزب العمال وانتخب نائباً لمدينة ليل سنة ١٨٩٣ . ولقد اشترك فى الحرب العظمى كوزير للدولة فى الدفاع عن الوطن . (المترجم)

(٤) هنرى ميشيل (١٨٥٩ — ١٩٠٤) صحفى وأستاذ فرنسى . اشترك فى تحرير جريدة « الطان » ثم درس تاريخ المذاهب السياسية بالسربون . ومن أشهر كتبه « مذهب الديمقراطية السياسى » La Doctrine Politique de la Démocratie الذى ألفه سنة ١٩٠٠ . (المترجم)

ليست أكثر الطرق اقتصاداً بالنسبة للأمة ، وهى على كل حال معيبة عيباً خطيراً بتركيزها لكل شىء وصدورها عن روح آلية ، ثم بحدها حداً بالغاً من روح البدء وتحمل المسؤوليات عنـد جميع الأفراد . وهذا هو السبب فى أن الكثيرين من المواطنين ينفرون من امتداد سلطة الدولة واختصاصاتها حتى ولو كانت ديمقراطية ، وذلك رغم اقتناعهم بأن نظامنا الاقتصادى يتطلب إصلاحات كبيرة فى حساباته الختامية .

***

ويبق حل آخر . هو أن يجتمع — فى جماعات مستقلة — أولئك الذين يستمعون إلى لغة الواقع فلا يريدون أن يكلوا كل شىء إلى الدولة كما لا يريدون أن يقفوا عند الفردية . فالجماعات المستقلة أكثر قوة من الأفراد وأخف وطأة من الدولة ، وهى وسائل للعمل لابد منها فى المدينة الحديثة ، وذلك لأن عظم مساحة تلك المدينة وتفاوت المصالح المشتبكة فيها وتعقد المسائل التى تدفع بها الحياة المتعددة الصيغ إلى المسرح ، كل هـذه الظروف تحتم تكوين الجماعات كقوى منظّمة فى الحياة الاقتصادية . وحيثما تقدمت تلك الجماعات أصبحت الحرية التى يحلم بها الجميع محدودة فى الواقع من نواح كثيرة . ولهذا ربما كان الواجب الأول للمواطن الحديث أن يكون شريكا مخلصاً . شريكا على استعداد دائم لأن يخصص كل قوته وكل وقته بعد الفراغ من عمله للجماعات ذات المنفعة العامة . ولقـد كثرت المناقشة فى الأيام الأخيرة حول فكرة استمرار أو عدم استمرار مدرسى التعليم الإلزامى فى العمل كسكرتيرين لعُمَد البلاد وهم يؤدون للشعب فى هذه المراكز الهامة خدمات لا تنكر . ولكن موضع التساؤل هو عما يستهدفون له فى تلك المراكز من فقدان شىء من استقلالهم السياسى . ومع ذلك فإنه مما لا شك فيه أن هناك سكرتيريات أخرى تنتظرهم وهم لن يستطيعوا الإفلات منها سواء أكانوا سكرتيرين للعمـد أم لا . فهم بحكم مهنتهم التى تدعوهم إلى عمل المحاضرات والتقارير والحسابات عظيمو النفع فى الريف ، وبنوع خاص للعمل فى إدارة الجماعات التى تتكون للنهوض بمختلف المصالح الاجتماعية التى لا يخلو من خطر أن يعهد بها إلى الدولة وحدها .

لقد قال دركايم ما معناه إن الدولة المتضخمة إزاء رماد من الأفراد لا تعتبر طبيعية البنية ، وإذا كان من الحق أننا قد اضطررنا فى مرحلة من مراحل تاريخنا إلى تشتيت

شمل الاتحادات والجماعات التى كانت قائمة قبل الثورة لأننا رأينا فيها عوائق تحول دون الفردية الضرورية ، فإننا نرى اليوم من مصلحة الأفراد أنفسهم أن يستفيدوا مما يتمتعون به من حرية ليعودوا إلى تأليف الجماعات وفق ما بينهم من وشائج . ونحن لا نرى فى غير تلك الوسيلة ضماناً لسلامة المدينة الحديثة ، وذلك لأنها الطريق الوحيد للتوفيق بين الحاجة إلى التنظيم والحاجة إلى الاستقلال الفردى .

ثم أليست هذه هى الجادة التى يسلكها اليوم معظم الاشتراكيين ؟ لقد أخذت عليهم رغبتهم فى أن يعهدوا بكل شىء إلى الدولة . ولكنهم يدفعون عن أنفسهم تلك التهمة . فالمسيو ڤندرڤلد Vandervelde [1] قد أخذ عنوان النشرة الشهيرة التى أصدرها سبنسر « الفرد ضد الدولة » ثم حوره داعياً إلى نهوض « الاشتراكية ضد الدولة » . وأولئك الذين يصرون اليوم على المطالبة بجعل المصانع ملكا للأمة لا ينسون أن يضيفوا أنهم لا يقصدون بذلك إلى زيادة اختصاصات الدواوين الحكومية ، بل على العكس من ذلك يسعون إلى تخفيضها ومن ثم إلى تحريرنا منها . فجهادهم مصدره إذن إيمانهم بالروح النقابية لا بمذهب التدخل . وتلك الروح لا تعتبر على هذا النحو مجرد عودة إلى الاعتماد على عدد من السلطات الإدارية بل تعتبر مجهوداً يبذل للدفاع عن المصالح الاجتماعية الكبيرة بواسطة جماعات خاصة . وأنصار هذا المذهب يرون فيه ما يحقق أحد الاتجاهات المنطقية فى المدينة الحديثة .

وأما أن تمدد هذه الجماعات لا بد أن يصاحبه تغيير القوانين بل و إعادة تنظيم الدولة ذاتها فذلك أمر متوقع . وأكثر تلك الجماعات نشاطاً وأحرها حماسة — وهى جماعات العمال — ستجنح إلى المطالبة بإعادة توزيع الملكية وتوزيع السلطة . فالمذهب النقابى — لكى لا يكتفى بالعمل السلبى بل يضيف إليه عملا إيجابياً — نراه يطالب كل يوم بسلطات أكثر امتداداً ، وذلك ليستطيع أن يصل إلى إشراك العمال لا فى إدارة المصنع فحسب بل وفى إدارة الصناعة ولكن أيريد أنصار هذا المذهب الوصول إلى تلك السلطات بالقوة ؟

---

(١) ڤاندرڤلد Vandervelde : سياسى بلجيكى ولد سنة ١٨٦٦ ومات فى السنين الأخيرة . وقد أوقف حياته على الدفاع عن مبادىء الاشتراكية؛ وانتخب عضوا فى البرلمان ثم وزيرا للدولة فى أثناء الحرب العظمى ووزيرا للعدل بعد الحرب وفى سنة ١٩٢٤ عين أستاذا بجامعة بروكسل . وعندما انتصر الحزب الاشتراكى فى بلجيكا سنة ١٩٢٥ أصبح وزيراً للخارجية . وقد كان من أنصار سياسة لوكارنو وقد ظل حتى موته من أهم أعضاء مكتب العمل الدولى بجنيف . (المترجم)

لو صح ذلك لكان معناه أنهم يريدون أن يملوا قانونهم على الأمة . ولكن القانون فى المدينة الحديثة قابل للتعديل بحكم تعريفه ذاته وإن تكن التعديلات الوحيدة التى يمكن أن يخضع لها هى تلك التى توافق عليها الأغلبية معبرة عن رأيها فى الصيغ القانونية . والمجالس النيابية الصادرة عن التصويت العام من الممكن أن تسترشد بآراء الجماعات ذات المصالح المختلفة والاختصاصات المتباينة وأن تستعين بها وتهتدى بهديها ، ولكنها لا تستطيع أن تتخلى لأى منها عن اختصاصها ، وذلك لأنه قد يطلب إليها أن تفصل بين تلك الجماعات ذاتها .

هذه هى مشكلة الساعة ولعلها أكبر مشكلة لاقتها المدن الأممية فى العصور الحديثة ، ومحورها هو ماذا نفعل لكى نستخدم قوى النقابات المختلفة ومعارفها دون أن نتخلى فى سبيل ذلك عن مكتسبات الديمقراطية التى لا تزال ثمينة القدر ؟

لا يستطيع أحد أن يعرف اليوم كيف سيتم التوفيق اللازم ولا إلى أى حد من العمق ستستطيع قوى النقابات المنهمكة فى المطالب الاجتماعية أن تغير من الصيغ القانونية والسياسية للديمقراطية ، ولهذا نكتفى بأن نوضح بعض الحقائق الأولية التى يمكن بل يجب أن تظل — وسط اضطراب النفوس — واضحة أمام رجال التربية .

***

أولى تلك الحقائق هى أنه مهما تكن خطورة المسألة الاجتماعية بالنسبة للمدينة الحديثة فإنه لا ينبغى أن تذهلنا عما عداها . ولقد سبق أن قلنا إن الجماعات المؤلفة لتحرير العمال بإعادة توزيع الملكية تعتبر من أكثر الجماعات نشاطا ، ولقد بلغ من حدة المشكلة التى وضعتها تلك الجماعات عندما صورت الشعب « بائساً وسيداً معاً » أن أصبحنا نقول فى سهولة « إنه عند ما تحل تلك المشكلة سيسير كل شىء على ما يرام . سيختفى الشر وتلتئم الجروح ويرفرف العدل على الناس . وعلى العكس من ذلك ما دامت تلك المشكلة لم تحل فإنه من العبث أن نقترح علاجاً أو نبحث عن ضماد . إن الظلم الاقتصادى ينفث فى جسم الجماعة كلها سماً لا دواء له » .

وليس أخطر على الحياة الأخلاقية من رأى كهذا . وذلك لأن نوعاً من التوكل على القدر لن يلبث أن يختلط فيه مع التبشير بالثورة ، فينتهى إلى شل المجهودات التى لا بد من بذلها كائنة ما تكون التطورات الاقتصادية الممكنة .

« آه . من سيخفف عنى عبء عدم المساواة القاسى » هكذا صاح مشليه فى حجرة عمله . ومن يستطيع أن ينسى هذه الصيحة ؟ من يستطيع أن ينكر أن عدم المساواة يجر وراءه لا حفلا من الآلام فحسب بل ومن الرذائل ؟ ومع ذلك فإنه من العبث أن نظن أننا بطردها من الأرض سنطرد الشر . هناك آلام لا ترجع إلى الظلم فى تقسيم الثروة كما أن هناك رذائل لا يسأل عنها ذلك الظلم . ولكن هل نقول « سيظل من بينكم الفقراء » ؟ لا ريب لا . فنحن نرفض التأمين على صوت اليأس ، ومع ذلك فلنذكر دائماً أنه ستظل فينا الأثرة ويظل الجبن والكسل . ومن ثم يكون من عدم التبصر أن ننفق كل قوتنا فى مهاجمة قوائم العالم الاقتصادى الحاضر . هناك مشاكل أخرى تتطلب منذ الآن عناية المربى .

لا ريب أنه سيكون من الضرورى فى المستقبل وهو على أى حال من الضرورى منذ اليوم أن ندافع — بصرف النظر عن النظام الاقتصادى — عن أنواع من « القيم » المهددة باستمرار ، كصحة الشعب وتذوق النظافة بكافة مظاهرها والاهتمام بالجمال والتمسك بالثقافة العقلية ، فكل أولئك من رءوس الأموال التى تعيش بها الحضارة والتى لا يمكن أن تدوم إلا بالعمل المتجدد كل يوم ، وأمثال تلك « القيم » تستحق أن تكوّن الجماعات لرعايتها ، وفى هذا ما يوضح الصيغ المتباينة التى ينبغى أن تتخذها الجماعات كما يوضح وجوب تكاثرها .

ثم إنه مهما تكن قوة الجماعات ومهما تكن قيمتها ومهما تصل فى تنظيم علاقاتها المتبادلة فإنه من الواجب ألا يحملنا ذلك على نسيان الأهم وهو الإنسان ذاته . الإنسان الذى ما زال أسمى غاية وأثمن وسيلة للحياة فى المدينة الأممية .

وأصالة المجتمعات الديمقراطية أصالةً جريئة إنما هى فى اتخاذ الإنسان غاية . فهى لا تكتفى بأن تقول « ليتحقق سلطان الشعب » بل تود لو كان من نتائج تحقيق ذلك السلطان تمكين الملكات البشرية من الازدهار عند أكبر عدد من الناس . وإنه لبرنامج ضخم أن « نجعل الإنسانية تسود الحيوانية » كما طلب أوجست كونت . فهذا يتطلب التقدم لا فى التعليم فحسب ، بل وفى التفكير . لا فى الذكاء فحسب بل وفى الإحساس . وهو عمل لا يكفى لإتمامه تحسين النظم ، إذ لا بد له من الاعتماد على التربية اليقظة التى تستفيد من كل المعلومات لتكوين الأشخاص أى لتكوين كائنات تحتفظ

بالميل إلى الاستمرار فى الارتفاع والقدرة عليه .

وأمثال هؤلاء الكائنات أليسوا فوق ذلك خير خدام تستطيع المدينة الحديثة أن تحلم بوجودهم ؟ أما تلاحظون فى الجماعات المختلفة التى يفترض تقدمها تعدد أنواعها وكثرة عددها أن خير العمال لا يزالون هم الرجال ذوو المبادئ ، أولئك الذين يلزمون أنفسهم باتباع قاعدة للحياة صارمة ، ويحتفظون فى قلوبهم بتقديس مثل أعلى يدفعهم وجوده ويجدد كل يوم من حياتهم ؟ ولو أننا سايرنا نتائج تلك الملاحظة لرأينا أنه من الخطر أن نحدد فى المدينة الحديثة مجال القيم المعنوية التى نستطيع أن نتغذى بها . فالمواطن فى المدينة الأممية عليه واجبات كما أن له حقوقاً خاصة . وإن من واجبه بنوع خاص أن يكون دائما على استعداد لأن يدافع عن حرية الأشخاص البشرية المتساوية أو أن يضمنها وذلك بواسطة الجماعات التى ينتمى إليها .

ولكنه من الضرورى أن يكون الفرد أولا إنساناً . ولكى يتم له ذلك التكوين الداخلى الذى يتطلب مجهوداً يومياً ، قد يكون من المفيد أن يتذكر عند الضرورة مبادئ وأمثلة الحكيم والرجل المهذب بل والقديس . فكل ما يؤدى إلى تقوية العقل وإثراء الروح وصلابة الإرادة يؤدى أيضاً إلى تقدم المدينة الحديثة .

***

٢ — بين المواطنين والمنتجين

المنتجون ضد المواطنين ؟ هذه المقابلة هى حديث اليوم . إذ نجدها بمختلف الصيغ فى عدد كبير من المقالات والخطب والكتب . فليون جوهو L. Jouhaux (١) فى كتابه عن « النقابية واتحاد العمال » لا ينسى أن يقابل بين رأى النقابات فى صفتها « الفنية » وبين الرأى القائل بما يسميه « الإنسان السياسى » ذلك الرأى المجرد البعيد عن جميع الحقائق الواقعية .

ولقد أصبح هذا الموضوع مألوفاً لدى مجلات التربية المتقدمة فى آرائها فهم يريدون أن يحلوا محل ثقافة المواطن النظرية — بل اللفظية فيما يؤكدون — ثقافة المنتج الأقرب إلى

---

(١) ليون جوهو L. Jouhaux : كان حتى قيام الحرب الحاضرة رئيساً لاتحاد العمال العام فى فرنسا وهو كاتب سياسى كبير . (المترجم)

الحياة العملية والأكثر تقعاً، فمن العمل — وبخاصة العمل المهنى — سيأخذون الفلسفة اللازمة للحياة. وفى هذا المهج كما فى المناهج الأخرى الكثيرة من نوعه ما يعود بنا إلى برودوم Proudhon [١] الذى كان يضع فوق كل شىء، كما نعلم «الأبجدية الصناعية».

وإذن هل ستنتهى «نظرية حقوق الإنسان» إلى «فلسفة المنتجين» ؟ ذلك ما قد يظنه من يقرأ مذكرة فرديناند بوسون F. Buisson [٢] عن «تطورات الديمقراطية» [٣] ففيها نرى أنه لم يعد من الممكن للجمهورية أن تحل المشكلة الاجتماعية «بتمجيد المواطن وسحق اليد العاملة» كما نرى أنه قد أصبح لاريب من الضرورى أن يضاف إلى «التمثيل الكمى» الذى لا يعتد بغير عدد الناخبين «تمثيل كيفى» يعتد بقيمة الجماعات التى تكونت من تلقاء أنفسها و«التى اكتسبت بفضل كفايتها ذاتها الحق فى أن تنير الرأى العام»

وفوق كل تلك الآراء يحلق المثل الروسى. المثل الروسى، بل اللغز الروسى. فالجميع يعترفون اليوم بأن معلوماتنا عما يجرى بتلك البلاد ناقصة بحيث ترانا بعيدين عن أن نستطيع تقدير النتائج المختلفة لسياسة لينين وتروتسكى. ومع ذلك يقول البعض إن المعالم العامة للخطة واضحة الوضوح الكافى. فهم قد أرادوا فى روسيا أن يحققوا بأى ثمن سيادة المنتجين [٤]، وفى هذا ما يكفى لإغراء كل أولئك الذين ملوا فلسفة الديمقراطية النظرية والإشادة بالمواطن.

***

(١) برودهوم Proudhom (١٨٠٩ — ١٨٦٥) اشتراكى فرنسى له نظريات هامة عن الملكية وهو صاحب مذهب التعاون. (المترجم)

(٢) فرديناند بويسون F. Buisson مرب وسياسى فرنسى، ولد فى باريس سنة ١٨٤١ ومات سنة ١٩٣٢، كان مفتشاً بالتعليم ثم مفتشا عاما وأخيرا مديرا للتعليم الأولى. ولقد كان المعاون الأساسى للوزير چيل فريه سنة ١٨٧٩ فى وضع القوانين التى جعلت التعليم مجانيا إجباريا مدنيا أى منفصلا عن الدين. وقد أشرف على وضع «قاموس التربية» الهام. وقد كان من أشد أنصار التسامح الدينى. وابتداء من سنة ١٨٩٦ كان يشغل فى السربون كرسى علم التربية. وابتدأ العمل فى السياسة منذ سنة ١٩٠٢ كعضو فى الحزب الراديكالى الاشتراكى، وقد جاهد فى سبيل التمثيل النسبى وحق النساء فى التصويت والتعليم المهنى الاجبارى. وقد ظل طول حياته عضوا فعالا فى جمعية حقوق الإنسان ونال جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٢٧.

(٣) قدمت تلك المذكرة إلى مؤتمر ستراسبورج ونشرت فى «كراسات حقوق الانسان» Cahiers des driots de l'homme. فى ٥ مارس سنة ١٩٢٠ ص ١٩ و ٢١.

(٤) كراسات «حقوق الانسان» مارس سنة ١٩٢٠ مقالات مورانج وسياى Mauranges et Seailles «الشيوعية والديمقراطية».

يقولون « الفلسفة النظرية » ، ولكن لنفحص هذا اللوم . هل سينضم المشيدون « بالمنتج » إلى المدافعين عن الملكية فى جوقة واحدة ليدعوا أن فرنسا لم يدفعها إلى تمجيد المواطن إلا التمل بالأفكار المجردة ؟ هذا رأى من أكثر الآراء تعرضاً للتجريح . نعم إن رجال الثورة قد استخدموا بلا ريب ما سماه ميرابو « مغريات الآراء » التى أعدتها الفلسفة . ولكن هل معنى هذا أن تلك المُشَخَّصات التى ألّهوها كالطبيعة أو العقل قد امتصت أرواحهم ؟ لقد كانوا شديدى الإحساس بتوازن القوى الحقيقية فلم ينسوا قط فى تبريرهم للتغييرات السياسية التى طالبوا بها أن يدلوا على موضع القوة الاقتصادية . ولقد كان فى المناقشة التى ابتدأها القرن الثامن عشر عن القيم المختلفة لطبقات المجتمع ما يفترض أن الموازنة كانت قائمة على المقدرة على الإنتاج . وفى الحق ما هو مذهب الفزيوكرات Physiocrates إن لم يكن دفاعا عن الطبقات الزراعية على أساس اقتصادى ؟ فهى الطبقات الوحيدة التى تنتج من الخيرات الحقيقية فى رأى كوينى Quesnay[1] وتلاميذه أكثر مما تستهلك ، وذلك بفضل تعاونها مع الأرض . وأما الطبقات الأخرى بما فى ذلك طبقة العمال فعقيمة إذا قورنت بها ، والمدافعون عن الطبقة الثالثة "Tiers-Etat" لم يأخذوا بتلك النظرية ولكنهم فطنوا إلى موضع الإشكال . فإذا كانت تلك الطبقة تكون فى رأيهم « أمة كاملة » فذلك لأن لها شرف حمل العبء فى كافة الأعمال الخاصة والوظائف العامة المفيدة حقاً . « فلا شىء يستطيع أن يسير بدونها فى حين أنه من الممكن أن يسير كل شىء بدون الطبقات الأخرى خيراً مما يسير الآن بمراحل لا تحصى[2] » . وهذه المقابلة إنما تقوم بين طائفة المنتجين و بين الطوائف المتمتعة بالامتيازات . فالفكرة كانت موجودة و إن لم تستخدم لفظة «المنتجين» . و إذن فقد اتخذوا من « فائدة المنتج » أساساً « لكرامة المواطن » . و بعد ذلك بثلاثين سنة — عند ما أخذت الثورة الصناعية تحدث آثارها فى فرنسا أيضاً — لم تعد المشكلة توضع على نفس النحو . فالسان سيمونيون[3]

---

(١) Quesnay كوينای سنة ١٦٩٤ : سنة ١٧٧٤ مؤسس مذهب الفزيوكرات وهو من كبار المؤلفين فى الاقتصاد السياسى . (المترجم)

(٢) سييز : « ما هى الطبقة الثالثة » طبعة شامپيون ص ٣٠ Sieyès, Qu' est-ce que le Tiers Etat Ed. Chamqion, p. 30.

(٣) السان سيمونيون: أنصار مذهب سان سيمون الاشتراكى ومن بينهم أنفانتان وبازار وليرو =

يطالبون بلقب « المنتج » للصانع ، فكل شيء فى خدمة الصناعة ، وكل شيء بفضل الصناعة ، وهذا هو الشعار الذى ورثوه عن نبيهم . وهم يقابلون منذ ذلك الحين بين إدارة الأشياء وحكومة الأشخاص فيقدرون أن السياسة ستجدد ، وأن الدور الذى تلعبه السياسة المحضة سيتضاءل لحسن الحظ بتدخل أولئك الذين ينظمون استغلال الكرة الأرضية ، إذ يُدخلون فى الحياة العامة مناهج وأخلاقاً جديدة . ولكنهم يفكرون فى « ذوى الكفايات » الذين يُنَظِّمون ، أكثر من تفكيرهم فى « المنفذين » أعنى فى العمال أنفسهم ، أو هم على الأقل إذا كانوا قد جعلوا لهؤلاء فى خططهم مكاناً آخذاً فى التزايد فإنهم لم يفكروا قط فى أن يفردوا طبقة العمال ليضعوها فوق غيرها من الطبقات . ولا بد من أن نصل إلى « برودوم » لنجد العبارة الواضحة الجازمة عن تلك الفكرة ، برودوم صاحب « الكفاية السياسية عند طبقات العمال » La Capacité politique des Classes Ouvrières فى سنة ١٨٦٣ نراه يغتبط إذ يرى ممثلى العمال يرفضون أن يتحدوا — حتى ضد الإمبراطورية — مع ممثلى الطبقة الغنية (La Bourgeoisie) وذلك لأن انفصال العمال يحقق الوعى الجماعى عند طبقتهم بحكم معارضتهم لغيرهم . وهم بفضل ذلك الوعى يؤكدون من سيطرة العمل . وإذا لم يكن بد — لجعل تلك السيطرة حقيقة واقعة — من أن يزحزحوا العادات بل والمبادئ الديمقراطية قليلا ، فليكن ما يكون ولينزل بالديمقراطية ما ينزل فالمهم عندهم هو أن تنجح الخطة .

***

فى هذا الاستعراض السريع ما يكفى للدلالة على أن الفكرة التى تصل بين السيادة والإنتاج بعيدة عن أن تكون جديدة ، ولكنها قد استخدمت فى أغراض شتى وانتهت إلى نتائج متباينة حسبما تعتبر هذه الطائفة الاجتماعية أو تلك منتجة .

وفى المرحلة التى وصلنا إليها اليوم من تطورنا ، ما هو الإصلاح الذى نستطيع أن نأمله فى تنظيمنا السياسى لكى نضمن أن سيادة العمل لم تعد كلمة جوفاء ؟

= وبلانكى ، ويتلخص مذهبهم فى قولهم « لكل إنسان حسب كفايته ولكل كفاية حسب عملها » ويعنون بذلك تمكين كل كفاية من وسائل الانتاج ثم من ثمار عملها كاملة بعد ذلك . وهم يقولون بإحلال التضامن الاجتماعى محل الصراع الاجتماعى ويدعون الدولة إلى امتلاك كافة الثروات وتوزيعها بين الكفايات كوسائل للانتاج ولكنهم انشقوا فى الرأى وأدانتهم المحاكم فشتتوا سنة ١٨٣٣ . (المترجم)

يقولون إن من يشترك فى العمل هو وحده الذى يساهم فى القيام على الحياة ، ومن ثم فمن الطبيعى ومن العدل أن يشترك هو وحده فى إدارة المدينة ، وقديماً قال القديس بولس « إن من لا يعمل لا يأكل » وما هو صحيح فى مجال الثروات ألا يكون صحيحاً فى مجال السلطات ؟ فنحن نستطيع أن نعترف بحق المساعدة للمتعطل أى المستهلك غير المنتج فنعوله بالإحسان احتراماً للحياة البشرية فى شخصه . ولكن أى حق له فى أن يبدى رأيه فى شروط المساهمة القومية وهو لا يساهم فيها ؟ وإذن فلن ترى إلا المرائين[1] Pharisiens يعتبرونها فضيحة أن يقوم نظام كذلك الذى يحاولون تطبيقه فى بلاد السوفيت ، حيث يخضع الحق فى مراقبة الحكام لواجب الإنتاج فيُحرَم غير العاملين فى حق الانتخاب .

وهذه المحاجة تبدو لرجل الأخلاق الحديثة غير قابلة للنقض ، فلزمن طويل احتُقر العمل ، ولربما كان ذلك لأنه قد لاح فى المدينة القديمة من اختصاص العبيد . وأما اليوم فإننا نراه فى أممنا الصناعية يسعى إلى أن يصبح مبدأ لكل كرامة . فنحن نعتقد أنه مصدر القيم الأخلاقية السامية كما أنه الخالق لكافة القيم الاقتصادية . وعندما نريد أن نعبر عن واجب العدالة تعبيراً وضعياً مجسما ألا ترانا محمولين على أن نقول « يجب أن يكسب كل فرد الخبز الذى يأكله[2] » . ولو أننا مددنا إلى الميدان السياسى ما فى حياة ذكر النحل من عدم الكرامة لما عدونا حدود المنطق .

والشىء الوحيد الذى يجب أن نحرص عليه هو ألا نسىء فى تضييقنا لمعنى لفظة منتج وأن نحتفظ فى دائرة « الرجل العامل » "Homo Faber" بالأنواع المتباينة التى لابد من وجودها فى حياة الأمم إلى أن يَجِدَّ نظام آخر . والفضل الأكبر فى رد الاعتبار إلى العمل إنما يرجع إلى مجهودات عمال الصناعات الكبيرة ؛ ففى المصانع التى قُضى عليهم بأن ينهضوا فيها بالأعمال المملة المهلكة يجدون القدرة على الاتفاق على المقاومة . وبفضل احتجاجاتهم احتل ما يسميه بيير هامب Pierre Hamp[3] « كد الرجال » المكان الأول فى الوعى

---

(١) Pharisiens الفاريسيون طائفة من اليهود عرفوا بالتزمت الفارق فى النفاق ولهذا ترجمنا اللفظ بالمقصود منه فقلنا المرائين . (المترجم)

(٢) جوبلو : مدرسة الحياة — مارس سنة ١٩٢٠ V. Goblot L' ecole de La Vie, Mars 1920. (المترجم)

(٣) بيير هامب أديب فرنسى ولد سنة ١٨٧٦ ، ابتدأ حياته طباخا ثم عاملا بالسكة الحديدية ثم تلميذا =

السيامى . فأنواع الرجال الحبيبين إلى كونستنتان مونييه Constantin Meunier[1] : صاهر الحديد وعامل المنجم وصانع الزجاج ، قد أصبحوا هم الممثلين الحقيقيين للعمل .

ولكن مهما تكن قيمة الخدمات التى أداها عمال المصانع لتلك القضية الكبيرة فمن الواضح أنه من الصعب أن نكتفى بما يسمونه اليوم أحياناً بالعمالية Ouvriérisme . « لِتُخلَعْ القبعة أمام القلنسوة ، ركوعاً أمام العامل » هكذا تغنوا سنة ١٨٤٨ . ولا ريب أن الرغبة فى الأخذ بالثأر هى التى تفسر هذا الموقف ، فقد لاح من العدل أن يُحمل إلى قباب النصر أولئك الذين طال احتقارهم ، ولكننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن عملهم وحده هو المنتج . فالنظرية التى تدعى تقدير قيم المنتجات بعدد ساعات العمل اليدوى — وكأنها جزء من تلك المنتجات — قد اتضح ما فيها من ضيق يعجز عن احتواء الواقع المتباين المعقد .

إن أحداً لا يفكر اليوم فى أن يكتفى فى معارضة تلك « العمالية المكدود » بنظرية الفزيوكرات كما صيغت ولا فى أن يدعى أن الفلاح وحده هو المنتج الحقيقى . ومع ذلك من يجسر أن ينكر أن له فى الإنتاج دوراً فى الدرجة الأولى من الأهمية ؟ وكل إنسان يعلم أنه ينهض بذلك الدور على خير وجه عندما يجد الوسيلة لأن يكون مالكا ومنتجاً معاً . وهذا النوع من المِلْكية — على الأقل — لا يستطيع أى إنسان أن يجد فيه عيباً . ألَمْ يكن من أوضح نتائج البلشفية فى الروسيا الإكثار من عدد الفلاحين المالكين ؟ وكذلك الأمر عندنا . فقد كان من تأثير الحرب أن زاد عددهم رغم كثرته السابقة ، حتى إننا لم نر من قبل الأيدى العاملة تقبل على شراء الأرض بمثل هذا النهم . وهاتان الحقيقتان التاريخيتان الكبيرتان لابد للعمالية — مهما بلغ انعقاد عزمها — من أن تحسب لهما حسابهما .

ثم إن الإنتاج الزراعى يكاد يفقأ الأعين ، وما ينبغى أن نلفت إليه النظر إنما هو

= بمدرسة الأشغال العامة مهندساً فمفتشا للأشغال . وقد كتب سلسلة من الروايات بعنوان عام هو « كد الرجال » La Peine des hommes وفيها يصف المهن المختلفة ومشقاتها . وهو فى دقة وصفه متأثر بزولا .

(١) كونستان مونييه سنة ١٨٣١ : سنة ١٩٠٥ : مثال ومصور فرنسى ولد ومات ببروكسل وقد اتخذ من حياة عمال المناجم موضع اهتمامه الفنى الأساسى فصورهم فى مظاهر الألم المستسلم البادية على وجوههم ، وقد نال الجائزة الأولى فى المعرض الدولى العام سنة ١٨٨٩ : ١٩٠٠ حيث عرض « حاصد القمح » فى تمثال من البرونز ، وغيره من التماثيل . فهو إذن مثال ومصور الطبقات العاملة المكدودة .

« الإنتاج غير المرئى » كما يسميه باستيا . فإنتاج رجال الفكر كثيرا ما يتعرض للحط من قيمته إذا أخذنا فى تقديره بمقاييس خارجية بحتة ؟ فكدهم ليس مما يصدم الخيال ، ولقد يتفق أن يعملوا فى حرية ، وعند ما يحلو لهم العمل ؛ وثمرات نشاطهم ليست مادية دائماً . ومع ذلك هل نقول إنها قليلة القيمة ؟ والتأثير فى النفوس البشرية من شأنه هو أيضاً أن يولد ظواهر اقتصادية واسعة المدى ، فالذكاء يجلب الثروة للأمم بمئات من الوسائل غير المباشرة . ثم إنه لو لم يكن له من نتيجة غير اقتراح الاتجاهات المشتركة بين العقول والمساعدة على عمليات التمثيل الضرورية لكان فى عمله هذا مؤدياً لوظيفة اجتماعية لا يمكن أن نحط من قدرها . وأعضاء المهن غير اليدوية يسعون اليوم هم الآخرون إلى أن يجتمعوا فى اتحادات ، فهناك « اتحاد عام للعمل العقلى » فى سبيل التكوين ، والمنضمون إليه سيحاولون الدفاع عن مصالحهم المادية ، وهم يريدون أن يذكّروا الجميع بالفائدة القومية لنوع النشاط الذى يشتركون فيه . وهذه طائفة أخرى سيكون من الشاق طردها من المدينة الحديثة .

وهناك حالة نرى فيها قيمة النشاط العقلى واضحة . وهى تلك التى يطبق فيها ذلك النشاط على مشاكل العمل المادى . فالصناعة الكبيرة قد أصبحت تطبيقاً شاسعاً للعلوم ، والرجل الفنى قد أصبح أداة هامة — إن لم يكن المحرك الأساسى — للمصنع الحديث . ولقد ظنت البولشفية — فى أول عهدها فيما يقولون — أنها تستطيع الاستغناء عن المهندسين ، وأما اليوم فروسيا البولشفية تطلب مهندسين بأى ثمن وقبل كل شىء . وأنت لا تجد فى أمم الغرب الصناعية عاملا مستنيراً لا يعترف بالفائدة العظيمة للرجل الفنى . وهذا هو السبب فى أن « اتحاد العمال العام » ، عند ما وضع مشروعات « المجلس الاقتصادى للعمل » ، قد دعا إلى التعاون معه « اتحاد نقابات الفنيين فى الصناعة والتجارة والزراعة » .

ومع ذلك هل يكفى أن نعترف بأن الرجل الفنى عنصر ضرورى فى الإنتاج ؟ وفوق الرجل الفنى نفسه نجد رئيس المصنع وهو مديره المسئول ، قائد الصناعة ، هو ذلك الذى يضع خريطة العالم الاقتصادية أمام عينيه ليدرس الحالة العامة للمعاملات فيقدر العجز والزيادة فى المواد الأولية والندرة أو التعدد فى الأسواق المحتملة ، ثم يقرر التوجيه الذى يعطيه للانتاج بالمصنع . ولقد علق السان سيمونيون أكبر القيمة على هذه الكفايات

العليا . فهل يجوز أن نقول اليوم إن التجربة قد أثبتت عدم فائدتهم ؟ وهل لم يعد لأمثال والتر راتناو[١] دور ينهضون به فى سلام يلوح أنه لن يمحو المنافسة عما قريب ؟

ونشاط هؤلاء المنظمين الكبار يفترض فى حالتنا الراهنة أن تكون هناك رءوس أموال تحت تصرفهم . فهل البيئة الاجتماعية تستطيع أن تمدهم بتلك الأموال دون الاستعانة بالمقرضين ودون أن تسمح لهؤلاء المقرضين بنصيب من الربح ؟ قد تستطيع « جماعات المنتجين » — بمبادلة القروض و بضمان توزيع منتجات بعضها البعض ضماناً سابقاً — أن تستغنى عن المقرض و بذلك تتخلص من الأتاوة الثقيلة التى ينتزعها ، ولقد كان هذا أحد أحلام برودهوم . فليتحقق هذا الحلم وها هو المقرض عديم الفائدة ، ومن ثم يصبح من الممكن ومن المشروع أن ينحى عن المدينة . ولكن إلى أن يتم ذلك ، ألا ترونه على حق فى أن يطالب بمكانه ما دام دوره لم يلغ بتنظيم جديد ؟ ومهما يكن نفورنا الأخلاقى من نوع الحياة التى يحياها من يعيش على دخله دون عمل يؤديه فإنه من الصعب أن نسكت صوته ما دمنا نطلب إليه أن يقرضنا رأس المال . الإقراض غير العمل ، ولكنه ما دام لازماً للعمل نفسه فإن المقرض لا بد محتفظ بحقوقه كما هو محتفظ بسبب وجوده .

وثمة اعتبارات أخرى تزيد المسألة تعقيداً ، فهم يقولون إن السبب الأساسى فى اعتبار العمل أسمى القيم هو أنه يتعهد الحياة ، ولكن استمرار الحياة لا يتطلب الإنتاج المادى وحده ، بل لا بد له من الإنتاج البشرى . ومن هنا يكون للأسرة دورها وصوتها . فكل تنظيم اجتماعى يترك الأسرة تضمحل مقضى عليه بالموت . و إذن ألا نكون على حق عند ما نبرر القيمة التى يجب أن نعلقها على وظيفة رب الأسرة حتى فى التنظيم السياسى نفسه ؟ ولقد طالبوا حديثاً بأن يكون للأب الناخب من الأصوات قدر ما له من أطفال ، ولكننا فى الحق لا نرى لماذا يتمتع الأب وحده بهذا الامتياز الذى يجب أن تتمتع به الأم أيضاً . ومن يجسر أن يقول إن وظيفة الأم ليست من أولى الوظائف التى تعطى الحق فى المشاطرة فى السيادة ؟ لقد أخذت المرأة أثناء الحرب بنصيب متزايد فى العمل الصناعى . والبراهين التى قدمتها فى ساحة القتال لا بد أن تفتح لها

---

(١) راتناو (١٨٦٧ — ١٩٢٢) من رجال الصناعة الألمانية . لعب دورا كبيرا فى إمداد الجيوش الألمانية بالمعدات أثناء حرب ١٩١٤ . وبعد الحرب عين وزيرا للإصلاح والتعمير ونادى باحترام معاهدة فرساى فاغتاله المتطرفون سنة ١٩٢٢

قريباً أو بعيداً أبواب المدينة . ولكن هل نقترح أن تُعطى النساء العاملات فى المصانع فقط حق الانتخاب ؟ إذا كانت واجبات الإنتاج المادى ستنتهى بأن تصرف المرأة عن الإنتاج البشرى فإن خسارة الأمة ستفوق بكثير ما تكسبه . إن الأم التى تربى أطفالا كثيرين تؤدى عملا من أنفع الأعمال ولو بقيت فى منزلها . لا بد لكل إصلاح انتخابى — يحرص على أن يعطى العناصر الاجتماعية المختلفة قيمتها — من أن يرعى رعاية خاصة رب الأسرة وأم الأسرة ، لا العامل والعاملة فحسب .

فى هذه الملاحظات ما يكفى ليذكرنا بأنه إذا أريد تعديل حق الانتخاب بحيث تقدر المساهمة فى السيادة تبعاً للخدمات الحقيقية المؤداة للهيئة الاجتماعية لم يكن بد من استخدام مقاييس متباينة إلى حد ما . فأعمال الإنتاج الحديث قد بلغت من التعقد حداً يصعب معه تحديد معنى « المنتج » فى ألفاظ بسيطة . وإذا كان « المواطن » فكرة مجردة فإن المنتج « حرباء »[١] Protée .

* * *

ولكنه قد يقال إننا لم نتجه فى البحث الوجهة الصحيحة وأننا قد ضللنا إذ حاولنا أن نجد فى تعديل حق الانتخاب تحقيقا لسيادة العمل ، وأنه لا يجوز أن يسيطر على تفكيرنا اللغز الروسى ، بل يجب أن ننظر قريباً منه فى دول الغرب الصناعية . فأمام أعيننا تنهض اليوم نظم قد تحقق على نحو جديد السيادة التى نحلم بها . وهذه النظم ليست « السوفييت »[٢] وإنما هى النقابات المهنية التى ستُقهِرُ السلطة السياسية أمام سلطتها الواسعة وتنتهى بالاختفاء . وهذا هو سبيل النصر ، السبيل الوحيد الذى ستحقق به فكرة برودهوم « ستقهر السياسة أمام الاقتصاد ، سيحل المصنع محل الحكومة » .

فى هذه العبارات التى يحلو لليون چوهو[٣] L. Jouhaux أن يرددها ما يدلنا على

---

(١) كلمة Protée تطلق على كائن خرافى فى أساطير اليونان كان يتخذ كافة الأشكال ولهذا ترجمناه بلفظة « حرباء » فهى تفيد عندنا معنى التشكل المقصود .

(٢) كلمة السوفيت بالروسية معناها الجماعة أو الجمعية ، ولقد ابتدأت الحركة البلشفية عندهم بتكوين تلك الجماعات ، ولذلك سميت بالشيوعية السوفييتية .

(٣) لقد أسهب فى عرضها والتعليق عليها فى كتابه « النقابية واتحاد العمال العام » قارن مقالة « برودهوم وحركة العمال » لهامل Hamel فى كتاب (برودوم وعصرنا) .

عظم الآمال المعقودة على النقابية . فالنقابة التى كانت فى الأصل جمعية مقاومة تعمل على الدفاع عن أجور العمال ، قد أخذت — تحت ضغط الحوادث — فى توسيع اختصاصاتها والمد من أهداف طموحها حتى لتتطلع إلى إعادة البناء . وهى وإن كانت تحذر جميع النظريات كما تحذر كافة الأحزاب كى تستطيع أن تضم جميع من يرزحون تحت مركز اجتماعى واحد بصرف النظر عن اختلاف آرائهم ، إلا أنها مع ذلك تسعى إلى تحقيق فكرة يوحى بها إلى أصحاب الأجور مركزهم المشترك ، فتدعوهم إلى الاتحاد فى هيئة فوق الأحزاب ، وتلك الفكرة هى إلغاء الأجور ، وبالتالى تعديل نظام الدولة تعديلا أساسيا ، تلك الدولة التى كثيراً ما تضع سلطتها — حتى فى النظام الديمقراطى — تحت تصرف أولئك الذين يملكون وسائل الإنتاج .

وهكذا تتولد الفكرة القائلة بأن النقابية هى الوارث المحتمل للديمقراطية ، هى الوارث الذى سيدير الأعمال على نحو آخر ويعيد بناء الدولة من أساسه بعد أن عجزنا عن إصلاحه فى الوقت المناسب . فالطرق السياسية قد أفلست ولا بد أن تكون مناهج النقابية مختلفة ، وذلك بحكم نشأتها ذاتها وبحكم أنها لن تضم غير الهيئات المهنية . ونحن نذكر الانتقادات التى طالما وجهت قبل الحرب إلى تنظيمنا الديمقراطى : عدم كفاية أعضاء البرلمان ومحسوبية الوزراء وآلية الدواوين . وهذه العيوب الثلاثة ألا تحمل إليها النقابية الدواء المطلوب ؟ فالثورة التى تحلم بها ليست زعزعة ولكنها تغيير فى الإدارة ، أعنى تغييراً فى المناهج لا فى الأشخاص فحسب . ومن يجسر أن يقول إن هذا التغيير لم يصبح من الواجب التعجيل به منذ انتهاء الحرب ؟ ما هى الحالة التى انتهينا إليها بعد النصر وبرغم النصر ؟ هى « إهمال الحكومة » فى رأى « اتحاد العمال العام » . ومن هنا يتحتم على المنتجين المنظَّمين فى نقابات أن يأخذوا الأعنة بأيديهم .

والتجارب المؤلمة التى استطاع كل فرد أن يلاحظها منذ الحرب ، كالأمثلة الكثيرة لاختلال التنظيم وللرشوة ثم لغلاء المعيشة فوق كل شىء — لا يمكن إلا أن تزيد من قوة إغراء منهج كهذا . وعند ما نرى « اتحاد العمال العام » يقرر تكوين « مجلس اقتصادى » يجتمع فيه ذوو الكفايات الفنية لوضع حلول المشاكل التى عجزت الحكومة

والبرلمان والإدارة الديموقراطية عن حلها ، عند ما نرى ذلك مَنْ ذا الذى لا يصفق بكلتا يديه ؟

ومع ذلك فمن الواجب أن نحاول أن نتصور فى وضوح : كيف يعمل ذلك التنظيم الجديد ، وماهى الضمانات التى سيقدمها ثم ما هى التضحيات التى سيمليها على الديمقراطية ؟

يظن البعض أن النظام النقابى سيقضى بذاته على كافة الشرور التى تنتج من تدخل السياسة ومن آلية الإدارة . ولكن أمتأكدون نحن من ذلك ؟ إن موظفى النقابات منتخبون هم أيضاً ، وهم بهذه الصفة لا بد أن تكون لهم جماعات إن لم تكن لهم أحزاب يحابونها ، وهلا ترون أنه لا بد لهم من المناورات التى لا تتفق مقتضياتها دائماً مع المقتضيات المهنية ؟ ثم ألَمْ يحدث فى البلاد التى استقر بها ذلك النظام وأصبح موظفوه يتجدد انتخابهم باطراد أن رأينا النقابية تتهم بالسير نحو نظام الدواوين وبالخضوع لمغريات الآلية ؟

ولكن لنترك هذه المشاكسات السهلة ، فإن كل تنظيم لا بد أن يصحبه شىء من العيوب ، ولنسلم بأنه من المحتمل أن تكون تلك العيوب أخف ، كما لاحظ من قبل المسيو لاجردل Lagardelle ، فى الأوساط التى تكون فيها المسافة أقصر بين الموكل ووكيله ، والتى نرى فيها الاهتمام بالعمل المهنى الأليف إلى الجميع يسيطر على كل اهتمام آخر .

ثم إن تفاوت المراكز فى النقابات قد يكون — بحكم أنه مهنى فنى — أكثر أنواع التفاوت قياماً على أساس ، وأقلها ثمناً ، وأخفها سيطرة .

وفى الحق إن أهم ما تجب العناية به — إذا أردنا أن نقدر ما لا بد للديمقراطية من أن تتخلى عنه للنقابية — إنما هو تحديد الاختصاص الذى يمكن أن يتمتع به ممثلو النقابات . اختصاصهم بالمعنى المزدوج للفظ — الاختصاص الفعلى والاختصاص القانونى . فإلى أى حد سيمتد نفوذ سكرتيرى النقابات المجتمعين فى المجلس الاقتصادى ؟ وما هى المسائل التى سينظرون فيها ؟ وما هو نوع السيادة التى ستمنح لهم ؟

إن تقديس الكفاية هو فيما يقولون ما يميز النقابات . وذلك بالمعارضة مع « تقديس عدم الكفاية » التى يحلو لإميل فاجيه أن يرى فيه جوهر النظام البرلمانى . ولكنه من

الواجب أن نحذر هنا أيضاً المقابلات السهلة . فسكرتير النقابة قد يتمتع بأنوار لا تدانى ، وهى تلك التى تنقدح عن العمل عند ما يحتك بالقوى المختلفة اجتماعية ومادية ، وذلك فيما يختص بالصناعة التى يمثلها . ولكنه مهما يكن تقلبه فى المناصب المختلفة فإنه ليس من المؤكد أن تمنحه تجاربه عن الحياة العامة لتلك الصناعة كل النظرات الضرورية .

ومن باب أولى قد تعوزه المعلومات عند ما يتعلق الأمر بالصناعات التى ليست من اختصاصه . فالكفاية النقابية بحكم نشأتها المهنية ذاتها محدودة بطبيعتها . فالمجلس الاقتصادى قد يواجه تجارب عمال السكة الحديدية بتجارب عمال التعدين أو الكروم أو الأخشاب ، ولكنه لكى يرتفع إلى القرارات العامة لا بد لأعضائه من أن يخرج كل منهم عن دائرة مهنته . ولقد أخذ عدد كبير من السكرتيريين أنفسهم بهذا الجهد ، فوسعوا من أفقهم حتى وصلوا إلى درجة كبيرة من المعرفة، كما أظهروا مقدرة واضحة على التفكير الشخصى . ولكن هذه التربية التى انتهوا إليها لم تعد لها الصفة المهنية الخالصة .

ومع ذلك فهى تظل — على الأقل — « ثقافة المنتجين » وهذه هى وجهة النظر التى يأخذ بها دائماً أعضاء النقابات فى القرارات التى يقررونها . ولكن هل يخلو هذا الموقف من عيوب ؟ فكثيراً ما يحدث ألا تتفق مصالح المستهلكين مع مصالح المنتجين . ولقد لفت غلاء المعيشة جميع الأنظار إلى عدم الانسجام الاقتصادى . وارتفاع الأجور ليس بلا ريب السبب الوحيد لهذا الغلاء ، بل لعله ليس السبب الأساسى فى ارتفاع أثمان المنتجات الزراعية والصناعية . ومع ذلك فإن مطالب المنتجين تظل من بين أسباب ذلك الغلاء الذى يعانيه الجميع . و إذن فالسياسة التى لا تريد أن تعنى بغير تلك المطالب لا بد أن تتعرض لإثارة رد فعل خطر . ولكى نصل إلى تنظيم اقتصادى يستطيع أن يُحسِّنَ حالة أكبر عدد ممكن من الناس ، لا بد من أن نضع نصب أعيننا لا العلاقة بين الصناعات المختلفة فحسب ، بل والعلاقة بين الإنتاج والاستهلاك .

وهكذا نسير قليلا قليلا إلى إدخال مشاغل المواطن وسط مشاغل المنتج . وذلك لأنه لا يكفى أن نذكر أن المنتج مستهلك فى نفس الوقت ، فهو لا يزال — حتى إذا لم يكن من ذوى الأجور — شريكا فى تراث قومى يجب عليه استثماره . وكيف لا يهتم العامل بأن

يرى الأمة التى يعمل فيها قوية مزدهرة أو تابعة منحطة ؟

هذا والمثل القومى الأعلى متصل دائماً إلى حد ما بالصالح القومى . وعند ما توضع تلك المشاكل ، من يستطيع أن يقول إنها تخلو من السياسة ؟ إن عصر برودوم « كما لاحظ المسيو جى جران Guy Grand لا يمكن أن ينحى السياسة كلية ، كما لم تستطع الفلسفة الواقعية positivisme أن تطرد نهائيا فلسفة ما وراء الطبيعة[1] . « ولقد قيل إننا نتفلسف فيما وراء الطبيعة دون أن نعلم ودون أن نريد » . وكذلك الأمر فى السياسة .

وفى الحق إن المنظمين الذين يحاولون رفع النقابية إلى مستوى القوة المستعدة للعمل الإيجابى قد أحسوا تماماً بهذه الحقيقة . فهم فى المجالس التى تكوّن لوضع الخطط ، يحذرون ألّا يدعو غير العمال . وهم لا يكتفون بأن يزاوجوا بين العمال والرجال الفنيين بل يدعون — إلى جوار ممثلى المنتجين — أعضاء آخرين كمدافعين عن المستهلكين . بل إنهم ليقترحون دعوة أصحاب الأعمال لكى تسمع نغمات الناقوس كلها ، ويستفاد من كافة التجارب . وإذن فما يريدون تأليفه إنما هو نوع من البرلمان الاقتصادى . وهم حريصون أن يدلوا على أن ما يريدون العناية به ليست مصالح طائفة خاصة بل المصلحة العامة .

المصلحة العامة ، هذه لغة جديدة فى مصطلح النقابية . واستعمال منظمى « المجلس الاقتصادى » لهذه الفكرة يكوّن جزءاً من قوتهم ، وهو من أسباب الجاذبية التى يتمتعون بها . ومن السهل أن ندرك كيف أن نقابية من هذا النوع تقترب من الديمقراطية .

ومع ذلك فإننا عند ما ننظر فى وسائل التنفيذ وطرقه ربما لا تلبث الاختلافات بل والمعارضات أن تظهر . فخطط التنظيم الاقتصادى ، التى سيضعها « البرلمان الاقتصادى » مثل جعل المصانع ملكا للأمة — ماذا سيكون الموقف إذا حدث أن البرلمان الحقيقى المنتخب بالتصويت العام لم يوافق عليها ليعطيها قوة القانون ؟ هل سيعطى البرلمان النقابى نفسه الحق فى أن يملى قراراته على الأمة رغم رأى البرلمان الديمقراطى ؟ وهل يسقط مجلس المنتجين من حسابه مجلس المواطنين ؟

---

(١) وذلك فى الكتاب الذى نشره « أصدقاء برودوم » بعنوان « برودوم وعصرنا » .

يقول المسيو فرديناند بويسون F. Buisson إن هناك هيئات قد اكتسبت بفضل كفايتها الحق فى أن تنير الرأى العام ، « فالقيمة الخاصة لهذه الهيئات الكفائية تعطيها الحق فى أن تدل الأمة على نتائج تجاربها ودراساتها » ، أن تدل الأمة ؟ فليكن . ولكن أن تملى على الأمة ؟ هذا شىء آخر . ومن هنا يظهر بسهولة لماذا نتردد فى اجتياز تلك الخطوة .

وذلك لأن التغيير الفجائى فى المنهج لن تقل نتائجه عن إفساد نظام من أجمل النظم التى اكتشفها الناس ليحولوا دون ذبح بعضهم بعضا . وذلك هو نظام التصويت العام . فهو رغم عيوبه ونقائصه لا يزال من أثمن الوسائل فى المحافظة على السلام الاجتماعى . فالأصوات تحصى — كما يقولون — لغرض واحد هو ألا يقتتل الناس . وإرادة الأغلبية هى القانون . وأما الأقلية فعليها أن تقوم بالدعاية فى البلاد لتصبح أكثرية .

وهذا إذا أردتم مجرد مواضعة ، ولكنها مواضعة لا سبيل للخلاص بدونها ، لأنه لا سبيل إلى السلام إلا بها . وبذهابها نفقد أوضح مزايا الديمقراطية . وهل الديمقراطية قبل كل شىء إلا فن الاقتصاد فى الثورات العنيفة بإباحة التطور غير المحدود .

والقوانين التى تضعها لا تنظر إليها كقوانين نهائية بل كقوانين وقتية ما دام تعديلها من الممكن تبعاً لإرادة الأغلبية . ولقد يقال إنها إذن شخوص من الطمى لا شخوص من الصلب .

ولكن هذا هو تناقض الديمقراطية فالقاعدة الأكثر قابلية للتعديل هى فى مذهبها الأخلق بالاحترام . وفى إمكان تغيير القانون ما يوجب على الأقلية الانحناء أمامه . ولا ريب أن الالتزام يبدو قاسياً عند ما يعتقد الإنسان أنه على حق وعند ما يرى أنواعاً من المظالم تطن تحت ستار من القوانين . وعندئذ كم يشق على النفس أن تمسك عن حركات التمرد ! ومع ذلك فمن الواجب أن نصرف مجهودنا إلى الدعاية ، وذلك — أولا — لأنه ليس من المؤكد برغم الظواهر أن يكون الخروج المستمر على القوانين فى الديمقراطية هو أقصر طريق للوصول إلى التعديلات التى نحلم بها ، وهذا هو ما سبق أن أوضحه چوريس فى محاجته الشهيرة [١] أيام الإضراب العام . هل تستطيع الإصلاحات التى لا يؤيدها الرأى

(١) لقد أعيد طبع هذا المقال فى أخبار العمال Information ouvrière مايو سنة ١٩٢٠ .

العام أن تحيا طويلا ؟ « ليست هناك حيلة ، ليست هناك وسيلة مفاجئة تغنى الاشتراكية عن ضرورة كسب أغلبية الأمة بالدعاية وبالطرق القانونية » . وعلى أى حال أليس فى تنحية الأغلبية وإملاء القانون على الأمة مع أن ممثليها يرفضونه ما يخرجنا من شروط عقد السلام ويفتح الباب لعصر العنف الذى يسعى إلى الديكتاتورية ؟ وهذا صحيح بالنسبة لديكتاتورية العمال كما هو صحيح بالنسبة لغيرها من الديكتاتوريات .

لقد كتب حديثاً جبريل سياى[١] G. Séailles يقول[٢] : « إن ديكتاتورية العمال تمزق العقد الديمقراطى ، فهى إنما تنقل المذهب الألمانى القائل بأن الحق للأقوى . إنها تقيم الحرب فى قلب الدولة . . . » .

الحرب فى قلب الدولة : إن من واجب أولئك الذين يريدون تجنب ذلك المستقبل أن يبذلوا الجهد لكى يوفقوا بين القوى التى لا نستطيع — دون خسارة للجميع — أن نتركها يثب بعضها بالبعض الآخر .

***

والآن ما هى الوسائل التى تمكننا من ذلك التوفيق ؟ كيف السبيل إلى تحقيق التعاون ، وعلى أى نحو نحدد اختصاصات كل من البرلمان النقابى الذى يمثل المنتجين والبرلمان الديمقراطى الذى يمثل المواطنين ؟ ليس هنا محل علاج تلك المشكلة القانونية السياسية .

وكل ما نستطيع عمله الآن هو أن ندل على نوع الثقافة والاتجاه فى التربية اللذين من الواجب أن يصاحبا هذا الاجتهاد فى التوفيق . وهنا أيضاً نود أن نحتفظ بالكثير من « نظرية المنتجين » ولكننا لا نستطيع أن نسلم لها بكل شىء .

فالتقريب بين التعليم والعمل ، وبخاصة العمل المهنى ، منهج فيه ما يغرى المربين .

---

(١) Seailles سياى : جبريل سنة ١٨٥٢ : سنة ١٩٢٢ فيلسوف فرنسى شغل كرسى الفلسفة بالسربون سنة ١٨٩٨ : سنة ١٩١٣ ومن كتبه الشهيرة « بحث عن العبقرية فى الفن » وكتاب عن « ليونار دى ڤينشى الفنان والعالم » ثم كتابه المشهور « التربية أو الثورة » Education ou Revoloution الذى ألفه سنة ١٩٠٤ ، ومعظم كتاباته تدور حول الفن والأخلاق ، وقد ساهم فى تأسيس جمعية حقوق الإنسان ، كما اهتم بحركة الجمعيات الشعبية .

(٢) كراسات حقوق الإنسان ، ٥ مارس سنة ١٩٢٠ .

فالكثيرون منهم يشكون من أنهم يرون المناهج التى تملى عليهم تحلق فوق رءوس التلاميذ . فهى مناهج نظرية مكتبية تتناول حقائق أوسع من إدراك الطفل أو كثيرة البعد عن الحقائق التى تضعها الحياة تحت بصره . وهذا النوع من التعليم يظل فى الواقع عديم الجدوى لأنه تعليم نظرى بحت . أليس من خير الوسائل لنفث الروح فى تعليم العلوم أن نتخذ من العمل الفنى ومن الإعداد للمهنة نقطة البدء ونقطة الارتكاز[1] ؟ ثم أليس فى الاهتمام المستمر بالإنتاج ما هو خليق بأن يصبغ بصبغته النفس البشرية كلها ؟ هناك فلسفة للعمل . ولقد أوضح برودوم ذلك فى فصاحة لا تدانى وهو من هذه الناحية بنوع خاص يعتبر من قادة المستقبل[2] .

فليكن ، فهذا اتجاه من أثمن الاتجاهات . ومع ذلك فمن الواجب أن نأخذ الحيطة ضد الإسراف المحتمل ، فإنه لا ريب من الخطر أن نعجل بسجن الفرد فى المهنة . وذلك لا لأنه قد يكون عند الفرد من الملكات ما يستحق أن يربى لذاته فحسب ، بل لأن الحياة الاجتماعية إلى حد بعيد متداخلة المهن حتى لتفترض قيام علاقات متبادلة بين أنواع مختلفة من المنتجين . وهى لذلك تتطلب أساساً عاماً من المعلومات لا بد منه لإقامة البناء .

نظرية «التحديد المهنى» تتعرض لنفس الأخطار التى يتعرض لها التحديد الجغرافى . فهى تلتقى بنفس الحواجز . لكى نعرف العالم يجب أن نخرج من المدرسة وأن نعرف أولا مقاطعتنا ، وهذا حق ولكن على شرط ألا يكون فى هذا غير البدء . فهناك مقاطعات فى فرنسا لن يراها الطفل بعينيه ، وفى هذا ما يدعو إلى أن يعرفها بعقله . ففى بلاد البنجر يجب أن نتحدث عن بلاد الكرم والعكس بالعكس . أليس من الخير للفرنسى أن يسبق إلى معرفة العلاقات الاقتصادية المتبادلة بين مقاطعاتنا المختلفة ، لأن حياة الأمة تنهض على هذا التبادل ؟ وهذه الفكرة صحيحة بالنسبة للروابط القائمة بين فروع الإنتاج المختلفة

---

(١) لقد أوضح المسيو لابيه Lapie فى كتابه « التربية الفرنسية » فصل « نظرة على مدرسة بعد الحرب » ما يمكن أن نحاوله عمليا فى مسألة التخصص بإعداد نا لنوعين من معلمى الإلزام : حضرى وريفى .

(٢) راجع فى الكتاب الذى أشرنا إليه فيما سبق مقالة المسيو برتو Berthod عن « فلسفة العمل والمدرسة » .

كما هى صحيحة بالنسبة للروابط التى تقوم بين الإنتاج والاستهلاك . فنى هذا المجال أيضاً يجب على التربية أن تسبق إلى توسيع الآفاق . فمن واجبها أن تهيئنا للافلات من ضيق العقل الذى سنتعرض له إذا اكتفينا بالدروس الخاصة بالحياة المهنية .

وأى معنى لهذا إن لم يكن أنه بالرغم من الفائدة العظيمة التى نجنيها من تجديد الأفكار والمناهج بفضل « فلسفة المنتجين » ، فإن ما تمليه علينا تربية المواطن من مبادئ لا تزال بعيدة عن أن تصبح عاطلة متأخرة مهجورة .

س . بوجليه
C. Bouglé

فهرس الموضوعات